

الدكتور محمد عبد الله دراز

عضو جماعة كبار العلماء

الكتاب

بحوث ممتدة لدراسة تاريخ الأديان

١٣٨٩ هـ - ١٩٦٩ م

الدكتور محمد عبد الله دراز

عضو جماعة كبار العلماء

الدين

بحوث محمدية لدراسة نتائج الأديان

١٣٨٩ هـ — ١٩٦٩ م

بسم الله الرحمن الرحيم

منذ تهيئة النعوى ، وبزول مرة في عهد جامعاتنا العصرية ،
أرسلت جامعة « فواراندول » في برايج كلية الآداب بلا ، مادة
« تاريخ الأديان » لطلبة فرع الاجتماع من قسم الدراسات الفلسفية ،
وعند ذلك اليوم ، عهدت إلى في أنه أقوم بتدريس
هذه المادة ، وفوضت إلى أمر الخطبة والمنهج ؟

فرايت من الخير ، قبل الدخول في الدراسات التفصيلية
لنوع الأديان — وهي دراسات من الصور نسبيا الرفوع
فيها إلى أهم المؤلفات المعروفة في اللغة العربية أو غير العربية —
أنه أقدم به بلا جوتا عامة تستبهي بلا مالهية الديية ، ونشأة ،
ووظيفة في الحياة ، إلى أشباه ذلك من الأصول الكلية ، التي
يبد فيها الطالب الجامعي مجازا وجبرا والرأي ، وتدريب ملكة الحكم ،
والتي لم يقدر إلا أنه تجمع في كتابه من قبل .

وانتا إذ تنزل العزم على رغبة الطلبة الملحة ، في نشر ما سبقه
دراسة من هذه المسائل الأخرى ، نرجوا أنه يكون بذلك قد لينا
لهم ولغيرهم من معنى الاطلاع فرصة للفترة الفاعلة ، والبعث الأدنى
الترزية ؛ حتى إذا السوا موليه حاجته لتهدية أو تكيل ، كانه من
مقدم ، بل من هو العلم عليهم ، أنه يهتدوا لينا ما عظامهم القيمة ،
مكتوبة به مأجورية

١٣٧١/٧/٩ هـ

١٩٥٩/٤/٤

مطبعة
الكتاب

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

مقدمة

كلمة « تاريخ الأديان » كلمة معربة عن لغة الفرنجة .
والتسمية بهذا الاسم مستحدثة ؛ لم تعرفها أوروبا إلا عند فجر القرن التاسع عشر .

على أن الحديث عن العقائد البشرية هو في جوهره شأن قديم ، معاصر لاختلاف الناس في ملهمهم ونحلهم ، تنوع مادته حيناً ، وتضييق حيناً ، بمقدار تعارف أهل الأديان فيما بينهم ، ووقوف بعضهم على مذاهب بعض ، كما يختلف طابعه ووجهته ، مسيرةً لشعب نزعات الباحثين وأهدافهم .

ولو أننا تتبعنا سلسلة الحديث عن الأديان من عهد الفراعنة ، فاليونان ، فارومان ، فالمسيحية ، فالإسلام ، فالنهضة الحديثة ، لاستطعنا أن نتبين اختلاف صوره فيما بين العصر والعصر ، بل ربما بين الفترة والفترة ، من فترات العصر الواحد .

العصر الفرعوني :

لم يصل إلى أيدينا سجل جامع دون فيه قدماء المصريين دياناتهم وديانات جيرانهم ، ولكن البحوث الأخيرة أثبتت إثباتاً لا يخالطه وهم أن المصريين منذ ألاف السنين قبل ميلاد المسيح عليه السلام بدأوا يسجلون عقائدهم وعوائدهم ووقائعهم ، وألوان حياتهم ، أقوالاً متفرقة ، مسطورة في قراطيس البردي ، أو منقوشة على جدران المقابر والمعابد ، وأنهم تركوا إلى جانب ذلك مجموعات (١ - الدين)

عظيمة من التماثيل المنحوتة ، والأجساد المنحطة ، لملوكهم ورؤسائهم ومقدساتهم من الطير والحيوان والأناسى وغيرها . . وكذلك صنعوا فى شأن الأقاليم التى افتتحوها (كبلاد النوبة وسوريا والعراق وغيرها) .

وعلى قدر سعة فتوحهم اتسعت صدورهم لمختلف العقائد ، فتركوا لكل إقليم حرية فى تقديس ما شاء ، واتخاذ ما شاء من الرموز الموضعية .

وامتدت روح التسامح هذه إلى مدارسهم الفلسفية الدينية ، فكان عمل هذه المدارس هو محاولة التوفيق بين تلك المقدسات والمعبودات ، بافتراض أنها أسرة واحدة يرتبط بعضها ببعض ، ارتباط الزوجية أو الولادة ، بحيث يتألف منها مجموعات : « ثلوث » أو « تاسوع » ، أو عدد أدنى من ذلك أو أكثر .

ولم يشذ عن هذا الطابع إلا عصور قليلة كانت تنزع إلى الانقصار لبعض العقائد ، والمقاومة لبعضها ، ومن أمثلة ذلك ما صنعته مدرسة « عين شمس » ، حين حاولت إبطال كل عبادة إلا عبادة إله الشمس ، وما صنعه الملك « أمنمحاتب الرابع » الملقب بأخناتون ، حين ثار على كل المظاهر الوثنية ، فجاء الصور وأزال التماثيل من المعابد ، وأمر بعبادة إله واحد ذى مظهرين : « الشمس » فى السماء « و « الملك » على وجه الأرض .

غير أن هذه الثورات لم تدم آثارها طويلا ، وكانت السنة الغالبة لدى الملوك والكهان ، هى تأليف قلوب أتباعهم ورعاياهم ، بتمكينهم من ملء المعابد بتلك الأسماء والرموز المختلفة^(١) .

(١) تدل بعض أوراق البردى المحفوظة الآن فى برلين وفى ليدن على أن المصريين منذ القدم كانوا يعرفون الإله الأحد ، الغيبى ، الأزلى ، الذى لاتصوره الرسوم ، ولا تحصره الحدود (راجع موسوعة التاريخ العام للديانات ، Histoire Générale des Religions =

العصر الإغريقي :

لم يبق الآن مجال للشك في أن القدامى من علماء اليونان وفلاسفتهم تخرجوا في مدرسة الحضارات الشرقية^(١). والحضارة المصرية بوجه أخص .

وليس معنى هذا أن الإغريق كانوا بمثابة أوعية مصمتة نقلت علوم الشرق ومعارفه نقلاً حرفياً ، فذلك ما لا يستسيغه عقل ، ولم يقد عليه دليل من صحيح النقل ، ولكن المعنى أنهم لم ينشئوا هذه العلوم إنشاءً على غير مثال سابق كما ظنه بعضهم ، بل وجدوا مادتها في الشرق فاقتبسوا منها وأفادوا كثيراً .

وإن قدماء اليونان أنفسهم يذهبون إلى الاعتراف بهذه التلمذة إلى القول بأن عظماءهم أمثال فيثاغورس وأفلاطون مدينون بأرقى نظرياتهم إلى المدرسة المصرية ، والناقدون المحدثون وإن استبعدوا حصول نقل حرفي لهذه النظريات لم يسعهم إلا التسليم بتبعية هؤلاء الفلاسفة ، في الدين والأخلاق ، للنظريات المصرية^(٢).

= المجموعة من المؤلفين الفرنسيين ج ١ ص ٢٥١ - ٢٥٢) . غير أن تلك العقيدة الروحية كانت مشوبة عند العامة بفكرة أن هذا الإله يتمثل أو يتجسد أو يحل سره في بعض الكائنات الممتازة : من إنسان أو حيوان أو جباد . فكانوا يعتقدون أن قوة التدبير في الملوك ، وقوة الإخصاب النباتي في النيل ، وقوة الإخصاب الحيواني في عجل أيبس ، مستمدة من السماء (بتلقيح شعاع الشمس مثلاً) وأن هذه الكائنات الخاصة أهل للتقديس والعبادة بفضل تلك الصلة السرية بالإله الأعلى .

(١) انظر إميل برييه Emile Bréhier في « تاريخ الفلسفة » Histoire de la Philosophie ص ٣ - ٥ - وقرأ أيضاً ماسون أورسيل Masson-Oursel في كتاب « الفلسفة في الشرق » La Philosophie en Orient ص ٧ من الطبعة الفرنسية . وقد ترجمه إلى العربية الدكتور محمد يوسف موسى .

(٢) راجع بينار دي لا بولي Pinard de la Boullaye في دراسته للمقارنة للديانات Etude Comparée des Religions جزء ١ ص ٨ ، ١١ ، و ص ١٤ بالهامش رقم ٦ .

أقدم الآثار الأدبية التي حفظها لنا التاريخ عن العصر الإغريقي ينتهي إلى ما حول القرن العاشر قبل الميلاد المسيحي . وأشهر هذه الآثار الديوانان المنسوبان إلى هوميروس Homère^(١) : أعنى الإلياذة l'Illiade ، والأوديسا l'Odyssée . وهما سلسلتان من القصص الشعرى عند قدماء اليونان ، نرى فيهما صورة مغامراتهم في الأسفار ، وبلائهم في الحروب وتنافسهم في الغنائم والأسلاب وما كان ينزل بهم من عجيب النوازل العامة والخاصة ، غير أنه لا يكاد يخلو شأن من هذه الشؤون دقيقها وجليلها من ذكر أسماء آلهتهم وآلهة خصومهم ، ووصف القربات والضحايا والتوسلات التي كان يتوجه بها كل مظلوم أو مكروب إلى إلهه ، وذكر ما يجري في زعمهم بين آلهة السماء حين تتشاور فيما بينها ، وحين تتنازع وتنقسم آراؤها في الانتصار لهذا الفريق أو ذاك ... إلى غير ذلك .

وهكذا تتميز هذه المرحلة : (١) بضيق رقعة البلاد والأمم التي يتناولها الوصف . (٢) وبأن شؤون الأديان فيها إنما تساق عَرَضاً^(٢) في ثنايا الشؤون الحيوية الأخرى . (٣) وبما تنسم به رواياتها من الطابع الأسطوري والتبشيري ، الذي يستمده الكاتب من خياله وأسلوب تفكيره في تعليل الحوادث والنوازل .

يلي هذا دور الزحلات للمؤرخين الوصافين أمثال هيرودوت Hérédote (المتوفى في أواخر القرن الخامس ق .) ، وهذا الدور وإن كان كسابقه لم يفرد

(١) يختلف المؤرخون في تحديد مولد « هوميروس » على أقوال . أدناها أول القرن التاسع قبل الميلاد ، وأبعدها أول القرن الحادى عشر ؛ كما يختلف الناقدون في نسبة الديوانين كليهما إليه .

(٢) أما الحديث المسترسل عن المعبودات اليونانية فلإنما ظهر بعد ذلك . ولعل أول ظهوره كان في القرن الثامن قبل الميلاد في قصيدة « أنساب الآلهة » La Théogonie التي يضيفونها إلى هيزيود Hésiode أو إلى أحد تلاميذه .

فيه للأديان تأليف مستقل ، حيث كان الحديث عنها يمزج بالأوصاف الإقليمية وغيرها ، إلا أن الاعتماد فيه كان على المشاهدات لا على التخيلات ، كما أن نطاق البحث فيه كان أوسع ، فقد شمل ديانات آسيا الصغرى ومصر ، وبابل ، وفارس وما يتاخما ، وامتاز أيضاً بطابع المقارنة بين معبودات الإغريق ومعبودات غيرهم مقارنة تميل إلى تفضيل وجهة النظر المصرية ، وإلى نقد الأخطاء التي كان يقع فيها عامةهم بسبب الاشتراك اللفظي ، حين يكون الاسم الواحد (مثل هيرقل Hercule) علماً على إله أزلي ، وعلى بطل من أبطال البشر .

ولقد كانت فتوح الاسكندر المقدوني (المتوفى في الربع الأخير من القرن الرابع ق .) سبباً في انفساح مجال المعرفة لأديان أخرى ، حيث وصلت جيوش الاسكندر إلى الهند وكتب عنها ميغاستين Négasthès (القرن الثالث ق .) .

إلى جانب هذه الدراسات الوصفية لختلف الأديان المعروفة إذ ذاك ، قامت دراسات نقدية فلسفية تهدف إلى تمحيص حقيقة الدين بوجه عام في ثنايا البحث عن حقائق الأشياء . وأحق الأسماء بالذكر في هذا الضرب من البحث اسم الفيلسوفين العظيمين ، أفلاطون Platon (آخر الخامس وأول الرابع ق .) وتلميذه أرسطو^(١) Aristote (الرابع ق .) . وكان من مذهبهما أن السبب الأول الأزلي بإطلاق ، المبدأ لكل حركة وتغيير ليس هو المادة ، بل روح عاقل مدبر متصرف^(٢)

(١) يعترف أرسطو بأن لها سلفاً في ذلك ، وهو أناكزاجور Anaxagore (الخامس ق . م) .

(٢) يقول أفلاطون في الجزء العاشر من كتاب القوانين (Platon Les Lois, L. X) إن الروح هي أول موجود ، وهي المبدأ الأصيل le point départ ، وهي سبب الكائنات بلا استثناء ، وسبب كل حركة وتغيير فيما كان وما هو كائن وما سيكون ، وإنها هي التي تدبر السماء والأرض ، وإليها مرد كل تركيب وتحليل ، ونمو ونقص ، =

في المواد ، وأن العقائد والفلسفات كانت في بدايتها نقية نبيلة ، ثم تطورت تطوراً تنازلياً^(١) وأن الفضيلة وسط بين طرفي الإفراط والتفريط^(٢) .

وإلى هذين الفيلسوفين — ومن قبل ذلك إلى معلمهما سقراط Socrate (أواخر الخامس ق .) — يرجع الفضل في تأسيس الفلسفة التحقيقية الإيجابية (التي تعترف بوجود حقيقة ثابتة للأشياء وبإمكان العلم بها) وفي تفنيد مذاهب الجحد والعناد التي تنكر وجود أية حقيقة ثابتة ، وتدعى استحالة العلم بها أو تعليمها (على فرض وجودها) ؛ تلك المذاهب التي كان يروجها السوفسطائية ، وهم قوم أوتوا الجدل والمغالطة والتمويه ، واتخذوا الفلسفة صناعة كلامية

= وخير وشر وحسن وقبح ، وعدل وظلم ، وكل الأضداد والمقابلات (الفقرة ٨٩٦ من الجزء المذكور وأنها ملشأ كل شيء à l'origine de la génération de toutes choses (الفقرة ٨٩٩) . ويتساءل : أي نوع ترى من الأرواح هذه الروح الأزلية ؟ أمي الروح الموصوفة بالحكمة والفضيلة ، أم روح ليست لها هذه الصفات ؟ ثم يجب بأن كل ما في السكون من نظام وتدير على أدق حساب يدل على أنها الروح التي لها للنل الأعلى في السكال (الفقرة ٨٩٧) . ويقول أرسطو في الفصل السادس من الجزء الثاني عشر من كتاب (ما وراء الطبيعة ، Aristote, Métaphysique, L. XII, ch. 6) : إنه يوجد حتماً ذات أزلية قادرة على إحداث التغيرات ، وإن هذه الذات يجب أن تكون غير مادية ، وأن تكون موجودة بالفعل لا بمجرد القوة والإمكان ، وإلا لما حدث شيء في الوجود . إنه لا شيء يتحرك مصادفة ، بل لا بد من وجود سبب معين لحركته ... إن الحشبة الغفل ، التي لم تدخلها صنعة ، لا تتحرك بنفسها ، ولكن بصنعة النجار ... (الفقرة ١٠٧٤ ب) .

(١) أرسطو في الفصل الثامن من الجزء الثاني عشر من كتاب ما وراء الطبيعة (Aristote, Métaph. L. XII, ch. 8) . ويقابل هذا مذهب السوفسطائية الذين زعموا أن الأصل هو اللادين واللاقانون ، وأن الأديان والقوانين ما هي إلا اختراعات وحيل سياسية لإخضاع الجمهور .

(٢) أرسطو في كتاب الأخلاق Ethique

يؤيدون بها المتناقضين على السواء ، ويهدمون بها كل العلوم حتى بداهات العقول ، هلمسين بهذا السحر البياني وهذه المهارة في قلب الأوضاع نيل ما استطاعوا من جاه وثروة وسلطان .

ثم خلفت خلوف انتسبوا إلى أفلاطون ومدرسته l'Académie ، التي امتد اسمها إلى القرن الأول قبل الميلاد ، ولكنهم لم يكونوا جديرين بهذه النسبة ، إذ بعدوا عن مذهب إمامهم ، وكانوا إلى الشك أقرب^(١) منهم إلى اليقين بوجود حقائق الأشياء .

وسرعان ما مهدوا بهذا التور لظهور مذهب التشكك الصريح ، المعروف باسم اللأدرية Scepticism ، وهو المذهب الذي أعلنه بيرون pyrrhon في عصر الإسكندر المقدوني ، وكان بيرون في أول أمره سوفسطائياً ، ثم سُمّ الجدل والنقاش ، وأخذته الحيرة في الاختيار بين الفلسفة الإيجابية التي تقرر وجود حقيقة ثابتة قطعاً ، والفلسفة السلبية التي تنكر جزماً هذه الحقيقة ، فلما تعارضت عليه الأدلة لم يجد منها مخرجاً إلا بالتوقف^(٢) عن الحكم .

(١) فقد كانوا يقولون إنه لا قطع بوجود هذه الحقائق ، ولكن يظن ذلك ظناً راجحاً (probable) .

(٢) يقول مؤرخو المذاهب الفلسفية إن بيرون لم يكن ليتشكك في الحسيات والوجدانيات من حيث هي ظواهر متغيرة ، وأعراض سيالة ، تفنى بمجرد ظهورها ، ولم يكن ليتشكك في أنه شاك ؛ لأنه لم يعد سوفسطائياً مكابراً (هكذا يقول فرنك Franck في معجمه الفلسفي) . . . وكل ما في الأمر أنه كان يتوقف عن إثبات جوهر مستقل يحمل هذه الأعراض ، وحقيقة ثابتة تتبدل عليها هذه الأوضاع . نعم إنه كان يوافق بعض السوفسطائية في « نسبية المعرفة الحسية » بمعنى أن هذه المعرفة تختلف باختلاف حال الشخص المدرك ، واختلاف وضع الشيء المدرك ، واختلاف آلة الإدراك . . . إلخ ، وأن كل امرئ إنما يقضى بحسب إدراكه وهو الحق بالنسبة إليه ، =

فإذا ما تركنا مذهبي الإنكار والتشكيك ، وعدنا لنتابع سير الفلسفة الإيجابية في اليونان ، وجدنا أن الصفحة الناصعة فيها طويت بانقضاء عهد أرسطو ، وانقسام ملك الإسكندر ، وأن الذي ظهر منها بعد ذلك كان في عامة الأمر مذاهب شاذة متطرفة في الناحيتين النظرية والعملية .

أما في الناحية العملية (مبادئ الأخلاق) فكان مذهب أبيقور Epicure (من منتصف القرن الرابع إلى أوائل القرن الثالث ق .) يمثل الطرف الأدنى ؛ إذ كان يقرر أن شعور اللذة والألم (جثمانياً أو عقلياً أو روحياً) هو المعيار الوحيد للخير والشر ، والمقياس القذ للفضيلة والرذيلة .

وكان مذهب زينون^(١) Zénon (القرن الثالث ق .) — مؤسس المدرسة الرواقية Le portique المشهورة باسم مدرسة أهل العزيمة والجلد Les Stoïciens — يمثل الطرف الأقصى ؛ لجعله مبدأ الفضيلة هو التحرر من اللذائذ والآلام جميعاً ، وذلك بمكافحة العاطفة الإنسانية والوجدان الطبيعي ، والبلوغ بهما من الجمود والتحجر إلى حدّ الجساسة على الانتعاش ، وعدم المبالاة بأكل لحم الأدمى . .

وأما في الناحية النظرية (الإلهيات والطبيعات) فإن هذه المدرسة الرواقية نفسها ، وإن انتقلت من الفلسفة المادية الملحدة الخالصة ، إلى النظرية المتعاقبة لها في الطرف الآخر وهي الاعتراف بوجود روح يدبر العالم ويتمهده في أطواره ،

== وليس الحق باطلاق . ولكنه لم يكن يوافقهم على الجزم بعدم وجود تلك الحقيقة المطلقة من وراء هذه الظواهر المتغيرة ، ولا على استحالة العلم بتلك الحقيقة ، بل كان يتوقف عن الحكم في شأنها إيجاباً وسلباً .

(١) هو غير سلفه ، زينون الإيلي Zénon d'Elée صاحب النظرية المشهورة عن استحالة الحركة (القرن الخامس ق .) وغير خلفه زينون الأبيقوري ، معاصري سيسيرون .

إلا أنها عادت تقرر أن هذا الروح ما هو إلا جزء من العالم ، يسرى في مادته سريان الماء في العود ، أو النار في الحجر ، غير شاعر بنفسه ، ولا مختار في تحريكه للمادة ، بل هو بدوره خاضع لقانون طبيعي كقانون النمو النباتي ، ثم انتهت إلى القول بأن العنصرين المادي والروحي في الكون ليس لأحدهما وجود مستقل في نفسه ، بل يتألف منهما شيء واحد هو الوجود الحقيقي ، يسمى فاعلا ومنفعلا ، خالقا ومخلوقا ، إلها وكونا . . هذه النظرية المصادمة للبداهة ، المتناقضة في نفسها ، وفي نتائجها العملية^(١) هي التي تسمى عند الروائيين « وحدة الوجود » . ولكنها على الرغم من هذه الوحدة الاسمية قد سائرت مذاهب الوثنية وتعدد الآلهة ؛ إذ جعلت في كل عنصر من العناصر روحا ساريا هو إلهه الخاص به ، فإله الحياة يسمى زوس Zeus ، وإله الأثير آثينييه Athéné ، وإله الهواء هيرا hera . . وهلم جرا .

العصر الروماني :

في القرن الثاني قبل الميلاد أخضع الرومان الدولة اليونانية سياسيا ، فأصبحت ولاية تابعة لهم ، بعد أن كانوا هم تبعاً لها .

وإن تعجب لشيء فاعجب كيف أن هذا الاختلاط بين الأمتين قرونًا متوالية ، من قبل ومن بعد ، لم يصنع منهما أمة واحدة في اللغة والدين والفن والتشريع وسائر مقومات الحياة الجماعية ، كما صنع الفتح الإسلامي في الأقطار التي دخلها . . لا ، بل ما لنا نطمع في هذه الوحدة المثالية ! ألم يكن من المتوقع على الأقل

^(١) أما تناقضها في نفسها فلأنها تدعى أن الشيء وضده شيء واحد . وأما تناقضها في نتائجها فلأنها تدعو إلى التحرر من أسر الطبيعة في الوقت الذي تقرر فيه أن الكون وإله الكون خاضعان لقانون الجبر والاضطرار :

أن تفيد الأوساط العلمية والأدبية في روما من هذا التراث العلمى والأدبى المكنوز فى العاصمة الإغريقية ؟ غير أن شيئاً من ذلك لم يكن ، وكان كل ما حمله الأدباء الرومانيون من أثينا بعد هذا الفتح هو بعض الآراء الرائجة إذ ذاك فى جماهير الشعب ، فاقتبسوها اقتباساً سطحياً من غير تعمق ولا تمحيص ، كما يحاكي الناس بعضهم بعضاً فترة من الزمن فى الأزياء الجديدة وألوان الطعام والشراب . . .

آية ذلك أن المذهب السائد فى أثينا فى القرنين الثالث والثانى قبل الميلاد كان هو المذهب الرواقى ، الذى فرغنا من الحديث عنه توفاً ، وأن هذا المذهب وحده هو الذى نقل منها إلى روما ، بل إنه لم ينقل بشطريه كليهما ، وإنما كان الذى انتقل منهما هو أخفهما حملاً على أقلام الكتّاب ، وأدناها إرضاء لكبرياء الفاتحين ، أعنى ذلك القسم العملى الذى كان يتسم بطابع الزهو والغرور ، فى دعوته إلى تبديل الطبيعة البشرية ، ومحو معانى اللذة والألم من بين عناصرها . أما الشطر النظرى فلا ترى له أثراً فى مقالات المؤلفين اللاتين أمثال سينيكا Sénèque وإبيكتيت Epictète (القرن الأول بعد الميلاد) . ومهما يكن من شئ ، فإن هذا المذهب الرواقى لم يطل أجله ، وكان آخر ممثليه فى روما هو مارك أوريل Marc-Aurèle (القرن الثانى ب .) .

وكما كان الفتح الرومانى لبلاد الإغريق سبباً فى اجتلاب بعض آرائهم الشائعة فى العصر ، كان هذا الفتح للبلاد الآسيوية والأفريقية سبباً فى نقل بعض مذاهبها الدينية إلى روما ، فاشتهرت فيها أسماء المعبودات : ميترا Mithra ، وبعل Baal ، وإيزيس Isis وغيرهن .

وكان وصف هذه الديانات الواغلة — مضافة إلى الديانات المحلية — مجالاً لأقلام الكتّاب من الرومان فى القرن الأول قبل الميلاد ، فكتب سيسيرون Cicéron عن الآراء الفلسفية فى طبيعة الألوهية ، وكتب فارون Varron عن

الشعائر والعبادات الرومانية ، لا بأسلوب النقد والموازنة والترجيح ، بل بأسلوب التأويل والتوفيق — أو التلفيق — بين الآراء المختلفة . . . أسلوب ينم عن التردد والحيرة وعدم العناية بالبحث الجدى أكثر مما يعبر عن روح « التسامح الديني » الذى يتنسب إلى ذلك العهد ؛ فالتعبير بالتسامح هنا تعبير غير محرز ، واستنباط غير موفق من عادة اعتادها بعضهم إذ ذاك ، وهى أنهم كانوا لا يلتزمون شعائر دين معين ، بل يشتركون فى عبادات متنوعة من ديانات شتى ، باعتبارها كلها رموزاً لحقيقة واحدة ، فهذا المسلك لا يدل على احترام كل متدين لديانة غيره ، وهو معنى التسامح والإغضاء ، بل يدل على الانحلال وعدم الركون إلى دين ما .

العصر المسيحي :

وفى منتصف القرن الأول بعد الميلاد ، دخلت الدعوة المسيحية إلى أوروبا فى صورة دين سماوى جديد يأبى أن ينتظم فى سلك مع الأديان الوثنية السابقة ، ويحاول أن يظهر عليها ويحل محلها .

وكان ما كان من احتكاك وصراع ، وتفاعل وامتزاج ، بينه وبين تلك الديانات المحلية ، ثم بينه وبين المذاهب المستحدثة فى عهده ، مثل الديانة المانوية ، التى ظهرت فى القرن الثالث بعد الميلاد ، والفلسفة الأفلاطونية الحديثة (القرن الثالث أيضاً) .

وكان ما كان من اضطهادات ومقاومات عنيفة شنها أباطرة الرومان على دعائه وأتباعه ؛ حتى جاء الإمبراطور قسطنطين (أول القرن الرابع ب .) فدعا فى أول الأمر إلى المهادنة الدينية العامة ، ثم أعلن المسيحية ديناً رسمياً للدولة ، على الصورة التى وضعها الجمع المنعقد بأمره فى نيقية Nicee سنة ٣٢٥ م .

وقد كان ألمع اسم في قائمة المدافعين عن المسيحية ، المعارضين للنحل الجديدة المنافسة لها ، هو اسم القديس أوغسطين St. Augustin (من منتصف القرن الرابع إلى ثلث القرن الخامس ب .) ، وهو أسقف كان قد اعتنق المانوية قبل أن يعتنق المسيحية . وله مؤلفات أشهرها كتاب «المدينة الإلهية» Cité de Dieu وكتاب الاعترافات Les Confessions وكتاب اللطف de La Grâce وأهمها هو السفر الأول ، الذي يعد فلسفة دينية ومدنية معا .

واستمر هذا الطابع الجدلى في العقائد هجوما ودفاعا ، وهدما وبناء ، لا بين المسيحية وغيرها فحسب ، بل بين المذاهب المسيحية أنفسها . . . فلم يكن همّ الكتابيين تصوير العقائد المختلفة كما هي ، بل كان هدف كل كاتب التماس موطن من مواطن الضعف في عقيدة خصمه لإبطالها ، وإبراز ناحية من نواحي القوة في عقيدته لنصرها ونشرها .

العصر الإسلامي :

ثم ظهر الإسلام في أوائل القرن السابع الميلادي . وما هو إلا أن تمكنت دعوته في سنة ٦٢٢ م من استنشاق نسيم الحرية خارج مكة ، حتى انتشرت بسرعة البرق شمالا وجنوبا ، وشرقا وغربا ، ولم يمض قرن واحد حتى سرت في أقطار أوروبا الغربية (أسبانيا وإيطاليا وفرنسا) حاملة معها علوم الإسلام وآدابه وتشريعاته ، مضافة إلى علوم اليونان وفلسفتهم ، ومضافا إليها ما اكتشفه العرب والمسلمون في رحلاتهم من علوم الشرق وآدابه ، وما أفادوه هم من تجارب جديدة .

ولم يكن بدعما من الأمر أن يكون الغرب عالة على العرب في علوم الشرق ، وإنما البديع والعجب العاجب أن يكون عالة عليهم في علوم أوروبا نفسها ، وأن يبقى كذلك حقبة مديدة من التاريخ . . . فقد مضى الفتح الروماني كما رأينا

دون أن يفيد من الأدب اليوناني إلا ما كان رائجا في السوق يومئذ من آراء سطحية . ومذاهب زائفة ؛ ومضى العصر المسيحي في شغل بالجدل الديني ، الداخلي والخارجي ، عن التنقيب في علوم اليونان وتاريخهم وطرائق تفكيرهم المختلفة . وهكذا بقي غرب أوروبا طيلة هذه المدة في شبه عزلة أدبية عن شرقها الذي له به أوثق الصلات المادية . فلم يفتح الغربيون أعينهم على تلك الكنوز العقلية إلا وهي في أيدي العرب المسلمين الذين جاءوهم من وراء البحار في أوائل القرن الثامن ، فاتحين فتوح علم وسلم ، وعدالة وسماحة ، (لا فتوح علوّ وعتوّ ، وإشباع للغرائز الجاحجة ، واستنزاف للدماء والثروات) .

هناك هرع الناس إليهم من كل صوب ينهلون من معارفهم . وكان اليهود أول الناس انتفاعا بهذه التلمذة . فأخذوا ينقلون هذه العلوم من العربية ، إلى العبرية ، ثم إلى اللاتينية ولو أن زوما كانت قد ورثت أثينا وراثته العلمية لاستنسخت علومها من أول يوم ، ولقرأها الناس يومئذ باللاتينية أو بالإغريقية مباشرة ، بدل أن ينتظروا حتى يأخذوها هكذا وهي في المرحلة الرابعة من الترجمة .

ولكن الأمانة التي عجزت عن أدائها الحضارتان اليونانية والرومانية في جميع عصورها نهضت بها حضارة الإسلام في لفته العربية ، واستقلت بحملها قرونا متوالية ، من القرن الثامن إلى القرن الثالث عشر أو يزيد ، فليس في علماء أوروبا الآن من ينكر أن فلسفة أرسطو وعلومه لم يسمع بها الغرب إلا على لسان ابن رشد Avorroés ، الفيلسوف الإسلامي (القرن الثاني عشر) ولسان أتباعه أمثال موسى بن ميمون Maimonide الفيلسوف الإسرائيلي (القرن الثاني عشر أيضا) . وليس هناك من ينكر ما كان لهذا التعليم من أثر في فلسفة أوروبا عن طريق القديس توماس St. Tomas d'Acquin (القرن الثالث عشر) .

أما ما أفاده الغربيون من معارف العرب أنفسهم في الأدب والشعر والتشريع ،

والطب والفلك والتاريخ والطبيعة والكيمياء والجبر والتقويم والترقيم ، ومختلف الفنون والصناعات ، فهو أوسع من أن نلم ببعضه في هذا التمهيد . ولقد كتب فيه علماء أوروبا أسفاراً جمة ما بين وسيع ووجيز^(١) . والذي يعنيننا هنا إنما هو أثر العرب والمسلمين في علم الأديان ، الذي نحن بصددده .

وإنه لأثر جليل يمتاز بطابعين جديدين لم يسبق إليهما أحد فيما نعلم :

أما أحدهما فهو أن الحديث عن الأديان بعد أن كان في العصور السابقة إما مغموراً في لجة الأحاديث عن شؤون الحياة ، وإما مدفوعاً في تيار البحوث النفسية أو الفلسفية أو الجدلية ، أو على الأقل محدوداً بمحدود العقائد الموضوعية وما يشارفها ، أصبح في كتب العرب دراسة وصفية واقعية ، منزهة عن سائر العلوم والفنون ، شاملة لكافة الأديان المعروفة في عهدهم . فكان لهم بذلك فضل السبق في تدوينه علماً مستقلاً ، قبل أن تعرفه أوروبا الحديثة بعشرة قرون .

وأما الآخر — وهو ليس أقل نفاسة من سابقه — فهو أنهم في وصفهم للأديان المختلفة لم يعتمدوا على الأخيلة والظنون ، ولا على الأخبار المحتملة للصدق والكذب ، ولا على العوائد والخزعبلات الشائعة في الطبقات الجاهلة ، والتي قد تنحرف قليلاً أو كثيراً عن حقيقة أديانها ، ولسكنهم كانوا يعتمدون أوصافهم لكل ديانة من مصادرها الموثوق بها ، ويستقونها من منابعها الأولى . وهكذا بعد أن اختطوه علماً مستقلاً ، اتخذوا له منهجاً علمياً سليماً .

ونحن ذا كرون هنا بعض أسماء المؤلفات العربية المشهورة في هذه المادة على ترتيبها التاريخي .

(١) من الموسوعات كتاب جوستاف لوبون في «حضارة العرب» Gustave Le Bon. La Civilisation des Arabes . ومن المختصرات كتاب ا . ف . جوتييه «أخلاق وعوائد المسلمين» .

E. F. Gautier, Moeurs et Coutumes des Musulmans, Livre IV..

- كتاب « جمل المقالات »^(١) لأبي الحسن الأشعري ، المتوفى سنة ٣٣٠ هـ (القرن العاشر الميلادي) .
- كتاب « المقالات في أصول الديانات » للسعودي ، المتوفى في سنة ٣٤٦ هـ (العاشر أيضاً) .
- كتاب « الفصل ، في الملل والنحل » لابن حزم الظاهري المتوفى في سنة ٤٥٦ هـ (الحادي عشر) .
- كتاب « الملل والنحل » للشهرستاني المتوفى في سنة ٥٤٨ هـ (الثاني عشر) .
- كتاب « اعتقادات المسلمين والمشركين » للفخر الرازي المتوفى في سنة ٦٠٦ هـ (الثالث عشر) .
- أفترى من الإنصاف بعد هذا أن يقال عن الإسلام : إنه لم يصنع شيئاً^(٢) في تاريخ الأديان المقارن ؟

نهضة أوروبا الحديثة :

بدأت أوروبا الغربية في القرنين الثالث عشر والرابع عشر تستيقظ رويداً رويداً ، وتتلقت بأنظارها إلى الشرق الذي كان مبعث نورها ، فجعلت تبعث إليه البعث من رجال الدين ، الفرنسيين والدومينيكان ، حتى بلغوا في رحلاتهم بلاد الهند والصين واطلعوا على دياناتها .

(١) هذا الكتاب جمع فيه مؤلفه جملة الفوائد التي كان أودعها في كتابين سابقين له أحدهما باسم « مقالات الإسلاميين » ، والآخر بعنوان « مقالات غير الإسلاميين »
 (٢) الأب شميدت في كتاب « نشأة الديانة وتطورها »

وفي القرنين الخامس عشر والسادس عشر — وهما أول العصر المسمى بعصر « البعث » أو « النهضة » — انبعثت همتها للاطلاع بنفسها على علوم اليونان وآدابهم وفنونهم القديمة باللغة اليونانية ، وكانت باكورة نشاطها في هذا الشأن تنقيبها عن الآثار الأسطورية وتفسير ما ترمز إليه من عقائد أو حوادث تاريخية . ولم تلبث أن ظهرت حركة الإصلاح المسيحي (البروتستانتية) في منتصف القرن السادس عشر ، فكانت مكملة لجانب من هذه النهضة العلمية في أوروبا ، بما مهدت له من دراسات في اللغة العبرية^(١) واللغات السامية الأخرى . بغية التفهم لفصوص التوراة والإنجيل ، التي كان رجال الإصلاح يتمسكون بحرفيتها . ولكنها من جانب آخر أغرقت أوروبا في حمأة المنازعات والحروب الدينية ، التي عوّقت حركة اكتشاف الأقاليم ونشر المسيحية فيها . ولذلك بقي البروتستانت قرنين من الزمان لا يساهمون في هذه البعث ، وكان الكاثوليك (من أسبان وبرتغال وفرنسيين) هم القائمين إذ ذاك وحدهم بأعبائها .

ثم تتابع الرحالون من الفريقين وازدادت عنايتهم بالأقطار الجديدة في آسيا ، والأوقيانوسية ، وأمريكا ، ومجاهل إفريقيا . . حتى كان آخر القرن الثامن عشر ، وهو الوقت الذي نشطت فيه حركة التأليف في وصف عقائد هؤلاء الأقوام وعوائدهم ؛ فهناك اشترأت العقول إلى السؤال عما كانت عليه ديانة الإنسان الأول ، وبذلت محاولات لتحديد ما في ضوء المقايسة على ديانات هؤلاء « البدائيين » ؛ كما بذلت محاولات لاستنباط الطريق الذي سارت فيه الديانات . منذ نشأة الإنسان إلى اليوم ، ومعرفة أسلوب تطورها ، أو تولد بعضها عن بعض .

(١) يذكر أن هذه العناية البالغة باللغة العبرية كان مبعثها الاعتقاد بأن هذه اللغة هي لغة الإنسان في أول نشأته — اعتقاد اشترك فيه الكتاب البروتستانت والكاثوليك على السواء .

ومنذ ذلك اليوم أصبح علم الأديان ذا شعبتين اثنتين : شعبة جديدة مبتكرة ،
وشعبة قديمة نالها شيء من التجديد .

(أما الشعبة القديمة المجددة) فهي تلك الدراسات الوصفية ، التحليلية ، الخاصة
بملة ملة . وهي التي يمكن أن نعرفها نشأة ديانة ما ، وحياة مؤسسها ، ومقومات
عقائدها وعباداتها ، وأسباب انتشارها ، وألوان تطورها ، إلى غير ذلك من المعاني
التي ما فتئت مجالاً لحديث الناس منذ اختلفت مذاهبهم . وهذه الشعبة هي المشهورة
باسم « تاريخ الأديان » ولو أنصفت التسمية لكانت « تواريخ الأديان » .

والتجديد الذي لحقها في العصور الحديثة يتناول مادتها ووسائلها جميعاً . فبعد
أن كانت مادة البحث لا تتجاوز في الغالب حوض البحرين الأبيض والأحمر ،
أعني مملكتي القارات الثلاث ، اتسعت الآن رقعتها حتى انتظمت القارات الخمس ؛
وبعد أن كانت محصورة أو تكاد — في نطاق الأمم المتمدنة ، ذات التاريخ
المدون ، أو الآثار الخالدة ، تناولت الشعوب الممجيبة والأمم البائدة ، بل تطاولت
إلى التنقيب عما وراء التاريخ المعروف . نعم إن إفساح الميدان هكذا أمام المؤلفين
الحديثين قد بعد بهم عن المنهج السليم الذي اتبعه مؤلفو العرب ؛ ولكنه على
كل حال قد فتح أمام الباحثين آفاقاً جديدة لم يتشرف إليها السابقون ؛ ولا سيما
في وسائل البحث وأدواته ، التي تنوعت حتى شملت علم اللغات المقارن ، وعلم
طبقات الأرض ، وعلم التصوير والتمثيل الرمزيين ، بله علم النفس ، وعلم الاجتماع ،
وعلم الأجناس البشرية ، وسائر ما يمت بسبب إلى ظاهرة الدين .

وليس من شك في أن الأداة الرئيسية في دراسة هذه الشعبة يجب أن تكون
هي استقراء العقائد والعبادات وسائر التعاليم في كل نملة ، من واقع الأقوال
والأفعال الدالة عليها ؛ وأن تكون مهمة العلوم الإضافية قاصرة على تقديم نوع
من الضمان تحاط به عملية الاستقراء بالتحقق من صحة سيرها ، وعدم مصادمتها
(٢ — الدين)

لمقررات تلك العلوم . وهذا هو هدف النقد العلمى^(١) الذى يقوم على مراجعة التاريخ مثلاً للتثبت من صحة الوثائق والأسانيد ، ومراجعة فقه اللغة واصطلاحات الفنون لتحديد مدلولات النصوص ، وهكذا . .

(وأما الشعبة الجديدة المبتكرة) فهى ضرب من الدراسات النظرية ، والاستنباطات الكلية ، التى تهدف إلى إشباع نهمة العقل فى التطلع إلى أصول الأشياء ومبادئها العامة ، حين تشعب عليه جزئياتها وتفصيلاتها .

بيان ذلك — فى موضوعنا — أن الذى يستقرىء الملل على كثرتها ، إذا درسها دراسة مقارنة ، وأخذ يعزل ما فيها من المفارقات ووجوه الاختلاف ، سيجد فيها ألبته وجوهاً من المشابهة تتلاقى عندها كل الديابات ، وسيجد فى نفسه إذ ذاك باعثة تصعب مقاومتها ، تدفعه إلى استخلاص هذه المبادئ العامة ، وجمعها فى وحدة كلية يحدد بها طبيعة الدين من حيث هو . كما أنه حين يرى ظاهرة الدين خطأ مشاعاً فى الجماعات ، مشتركاً بين الأمم الحاضرة والغابرة ، البادية والمتحضرة ، لا يستطيع أن يدفع عن نفسه السؤال عن منشأ هذه الظاهرة العالمية ومصدرها : هل لها منبع فى طبيعة الفرد أو المجتمع ؟ أم كانت وليدة المصادفة ، أو ثمرة الصنعة والابتكار ؟ أم ماذا ؟ وهل كان فى اختلاف صورها ومظاهرها فى غضون التاريخ ما ينم على وجود ضرب من التسلسل والتولد بين بعضها وبعض ، أو ما يدل على الأقل على شىء من التدرج التصاعدي أو التنازلى بينها ؟ أم أنها لم تسر على سنن واحد ، بل كانت تصعد تارة ، وتنحدر تارة ، وتقف طوراً ، وترجع عوداً على بدء كرة أخرى . . ؟

(١) وهو غير النقد الأدبى للمقائد والشعائر بتقدير قيمها ، وتمييز سليمها من سقيمها . فتلك مرحلة أخرى خارجة عن كلتا الشعبتين ، يمكن أن تسمى بالموازنة الأدبية بين الأديان .

هذه الأسئلة وأشباهاها يصطدم بها دارس الأديان المختلفة في خاتمة مطافه فيضعها في صيغة نيرة محدودة ؛ ولكنها تتجمع غامضة مبهمه في صدر كل شغوف بالمعرفة ولو لم يكن ذا اطلاع على غير دينه الخاص . وقد خاض فيها علماء أوروبا وأدباؤها في المصور الحديثة ، وعرض كل منهم وجهة نظره في حلها ؛ ولكنهم تناولوها أشتاتا في مناسبات متفرقة ؛ ومنهم من أدخل مسألة أخرى في طي بحوثه الأدبية ، أو نظرياته الفلسفية العامة ؛ ومنهم من وضع مسألة ثالثة في مقدمة دراسته لدين معين ، ومنهم من ألم بهذه أو تلك في مدخل تأليفه عن تاريخ الأديان العام ، ومنهم من ساقها نكتة عابرة ، ومنهم من أطنب في الشكل والمظهر ، وكان أقل عناية بالصميم والجوهر

وأنت ألت ترى معنا قبل كل شيء أن هذه المسائل ألصق بالدراسات الدينية منها بشيء آخر من الفنون والآداب ؟ أولست ترى بعد ذلك أن ما فيها من تجانس الموضوع يجعلها جديرة بأن تجمع في سفر ، وأن يتألف منها شعبة مستقلة غايتها دراسة الظاهرة الدينية في جملة ، دراسة تبسط وجوه النظر المختلفة في كل بحث ، وتعرض وجه الفصل فيه بميزان العدل الذي لا يحابي ولا يمارى ؟ ثم ألت ترى أن هذا النوع من الدرس لتاريخ الديانة بإطلاق أحق بالصدارة والسبق على الدراسات المشهورة لتواريخ الأديان منفصلة ، وأنه يستأهل بطبيعته التعليمية أن يكون مقدمة لتلك الدراسات ؟ إذ أن مهمته هي تقرير المبادئ العامة ، ووضع الأسس الكلية ، التي لا بد من إرسائها قبل الشروع في تحديد ماهية كل دين على حدته .

من أجل ذلك كله وجهنا أول عنايتنا لمعالجة هذا الجانب من البحوث ، ورأينا حقا علينا أن نسجل ها هنا خلاصة ما سبقت معالجته منها .

البجعة في الأول

في

تحديد معنى الدين

البحث الأول

في

تحديد معنى الدين

الوضع المنطقي السليم في ترتيب أعمالنا العقلية يقتضينا حين نطالب تفسير حقيقة مدينة أن نبدأ بمعرفة عناصرها العامة ، ومقوماتها الكلية ، قبل أن نأخذ في البحث عن مميزاتها ومشخصاتها .

فمن أحب أن يعرف كنه دين الإسلام ، أو دين المسيحية ، أو اليهودية ، أو الجوسية ، أو البوذية ، أو الوثنية ، أو غيرها من الأديان التي ظهرت في الوجود يحمل به أن يوفر همهته قبل كل شيء على تعرف المعنى الكلي الذي يجمعها ، والقدر المشترك الذي تنطوي عليه في جملتها ، إذ أنه من الواضح أنه وإن تفاوتت الأديان في نفسها ، أو في مصادرها ، أو في أهدافها ، أو في قيمها ، فإنها كلها يجمعها اسم « الدين » . فلا بد أن تكون هناك وحدة معنوية تنتظمها ، ويمبر عنها بهذا الاسم المشترك .

فما هي تلك الوحدة ؟

ما الدين ؟

هذا السؤال الأول الذي يجب أن نضعه نصب أعيننا ونحن على عتبة باب البحث في تاريخ الأديان .

والإجابة عن هذا السؤال لا غنى لنا عن الرجوع قبل كل شيء إلى معاجم اللغة العربية ، لنستأنس بما دونه اللغويون فيها من وجوه الاستعمال لهذه المادة .

نقول : لنستأنس بما في هذه المعاجم ، ولا نقول لنجد فيها ضالتنا المنشودة ، فكلنا نعرف مقدار الصعوبة التي يعانيها المزاولون لهذه المعاجم ، ومبلغ إخفاقهم في استنباط المعاني المحددة من ثنايا تعريفاتها ، وفرط ألهمهم لهذا الحرمان .

لكنه إذا كان اليأس كما قيل لإحدى الراحيتين ، فالذى يريح بالناس من ناحية هذه الكتب هو أن نبدأ بتحديد مطامحنا منها ، فلا نطلب منها أكثر من طبيعتها ولا نسكلفها شيئاً هو وراء أهدافها . ولعله ليس أطيب لقلب الباحث في هذه المعاجم من أن يوطن نفسه بآدىء ذى بدء على أنها إنما وضعت لضبط الألفاظ ، لا لتحديد المعاني ، وأن مهمتها هي لتقويم اللسان ، لا تثقيف الجنان ، فإن شاء أن يتوسع في حدود هذه المهمة ساغ له أن يقول إنها وضعت أيضاً لسرد المترادفات والمتقابلات ، وتقديمها لمن يفرض فيه أنه يعرف معنى كل مفرد على حدته .

حاول مثلاً أن تعرف نعت طير ، أو حلية حيوان ، أو وصف نبات ، أو موقع بلد ، وافتح المعجم في باب الاسم المطلوب ، ثم انظر ماذا ترى : « طائر معروف » ، « حيوان معروف » ، « نبات معروف » ، « بلد معروف » ، ذلك هو الجواب العتيد الذى تظفر به فى غالب الأمر ، فهو تذكير للعارفين بالحقيقة التى يشير الاسم إليها ، ومن لم يكن يعرف فلا سبيل له بذلك إلى أن يعرف .

أما إذا سمحت هذه المعاجم بأن تقدم لقرائها شيئاً من التعريف والتحديد ، فإنها لا تبالى فى كثير من الأحيان أن تعرف الشيء بنفسه ، أو بأنه غير ضده . . هكذا : « البلاغ » ما يتبلغ به . و « الدواء » ما يتداوى به . و « الدين » ما يدان به . أو يقال لك : إن الدين هو الملة . فإذا رجعت إلى كلمة الملة فى بابها قيل لك : إنها هى الدين . وكذلك يقال لك فى شرح لفظ « الحلال » إنه ضد الحرام ، وفى تعريف « الحرام » إنه ضد الحلال ، وهكذا .

دع ما وراء ذلك من سوء الترتيب ، وكثرة الخلط والإعادة ، وعدم رد كل طائفة من المعاني المتشابهة إلى أصل واحد يجمعها ، على أن هذه الناحية الأخيرة ربما كانت أهون وجوه النقص ، وأقلها استعصاء على الإصلاح .

أقرب مثال لهذا الحشد والخلط والغناء المتراكب تجده في المادة التي نحن بصدد ها . فالذي يرجع فيها إلى القاموس المحيط ، أو إلى لسان العرب ، أو غيرها يضل في بيداء ، ويخيل إليه أن هذه الكلمة الواحدة يصح أن تستعمل فيما شئت من المعاني المتباعدة ، بل المتناقضة : فالدين هو الملك ، وهو الخدمة . — هو العز ، وهو الذل . — هو الإكراه ، وهو الإحسان . — هو العادة ، وهو العباداة : — هو القهر والسلطان ، وهو التذلل والخضوع — هو الطاعة ، وهو المعصية . — هو الإسلام والتوحيد ، وهو اسم لكل ما يفتقد ، أو لكل ما يتعبد الله به . . . إلخ .



نحن إذاً بحاجة إلى التشمير عن ساعد الجدة ، للوصول إلى لب الحقيقة من وراء هذه القشرة ، ولالتماس شيء من الوحدة في ثنايا هذه الكثرة .

والواقع أننا إذا نظرنا في اشتقاق هذه الكلمة ووجوه تصريحها نرى من وراء هذا الاختلاف الظاهر تقارباً شديداً ، بل صلة تامة في جوهر المعنى ، إذ نجد أن هذه المعاني الكثيرة تعود في نهاية الأمر إلى ثلاثة معان تكاد تكون متلازمة بل نجد أن التفاوت اليسير بين هذه المعاني الثلاثة مردّه في الحقيقة إلى أن الكلمة التي يراد شرحها ليست كلمة واحدة ، بل ثلاث كلمات ، أو بعبارة أدق أنها تتضمن ثلاثة أفعال بالتناوب .

بيانه أن كلمة « الدين » تؤخذ تارة من فعل متعدّد بنفسه : « دانه يدينه » ،

وتارة من فعل متعد باللام : « دان له » ؛ وتارة من فعل متعد بالباء : « دان به » وباختلاف الاشتقاق تختلف الصورة المعنوية التي تعطيها الصيغة .

١ — فإذا قلنا : « دانه ديناً » عنيينا بذلك أنه ملكه ، وحكمه ، وساسه ، ودبره ، وقهره ، وحاسبه ، وقضى في شأنه ، وجازاه وكافأه . فالدين في هذا الاستعمال يدور على معنى الملك والتصرف بما هو من شأن الملوك : من السياسة والندير ، والحكم والقهر ، والحاسبة والجازاة . ومن ذلك : « مالك يوم الدين » أى يوم الحاسبة والجزاء . وفي الحديث : « الكيس من دان نفسه » أى حكمها وضبطها . و « الديان » الحكم القاضى .

٢ — وإذا قلنا : « دان له » أردنا أنه أطاعه ، وخضع له . فالدين هنا هو الخضوع والطاعة ، والعبادة والورع . وكلمة : « الدين لله » يصح أن يفهم منها كلا المعنيين : الحكم لله ، أو الخضوع لله .

وواضح أن هذا المعنى الثانى ملازم للأول ومطالع له . « دانه فدان له » أى قهره على الطاعة نخضع وأطاع .

٣ — وإذا قلنا : « دان بالشئ » كان معناه أنه اتخذ ديناً ومذهباً ، أى اعتقده أو اعتاده أو تخلق به . فالدين على هذا هو المذهب والطريقة التى يسير عليها المرء نظرياً أو عملياً . فالمذهب العملى لكل امرئ هو عادته وسيرته ؛ كما يقال : « هذا دينى ودينى » . والمذهب النظرى عنده هو عقيدته ورأيه الذى يعتنقه . ومن ذلك قولهم : « دينت الرجل » أى وكلته إلى دينه ولم أعترض عليه فيما يراه سائغاً فى اعتقاده .

ولا يخفى أن هذا الاستعمال الثالث تابع أيضاً للاستعمالين قبله ، لأن العادة أو العقيدة التى يدان بها لها من السلطان على صاحبها ما يجعله ينقاد لها ، ويلتزم اتباعها .

وجملة القول فى هذه المعانى اللغوية أن كلمة الدين عند العرب تشير إلى علاقة بين طرفين يعظم أحدهما الآخر ويخضع له . فإذا وصف بها الطرف الأول كانت خضوعاً وانقياداً ، وإذا وصف بها الطرف الثانى كانت أمراً وسلطاناً ، وحكماً وإلزاماً ، وإذا نظر بها إلى الرباط الجامع بين الطرفين كانت هى الدستور المنظم لتلك العلاقة ، أو المظهر الذى يعبر عنها .

ونستطيع الآن أن نقول إن المادة كلها تدور على معنى لزوم الانقياد : فإن الاستعمال الأول ، الدين هو إلزام الانقياد ، وفى الاستعمال الثانى هو التزام الانقياد وفى الاستعمال الثالث هو المبدأ الذى يلتزم الانقياد له .

ولا يخفى من جهة أخرى ، أن معنى اللزوم هذا هو المحور الذى تدور عليه كلمة الدين بفتح الدال . والفرق بين الدين بالفتح والدين بالكسر^(١) هو أن أحدهما يتضمن فى الأصل إلزاماً مالياً ، والآخر يقتضى إلزاماً أدبياً . ونحن نعرف من سنن اللغة العربية فى تصاريफها أنها حين تريد التفرقة بين الحسيات والمعنويات من جنس واحد قد تكتفى بتغيير يسير فى شكل الكلمة مع إبقاء مادتها كماهى مثل : « العوج ، والعوج » و « الخلق ، والخلق » ، و « الرؤية ، والرؤيا » ، و « الكبر ، والكبر » .

وهكذا يظهر لنا جلياً أن هذه المادة بكل معانيها أصيلة فى اللغة العربية ، وأن ما ظنه بعض المستشرقين^(٢) — من أنها دخيلة ، معربة عن العبرية أو الفارسية ، فى كل استعمالاتها ، أو فى أكثرها — بعيد كل البعد . ولعلها نزعة شعوبية

(١) فى شارح القاموس نقلاً عن العراقى أن الأصمعى نقل عن بعض العرب فرقاً طريفاً فقال : إنما فتح دال الدين لأن صاحبه يعامل الدين ، وكسرت دال الدين لابتنائها على الخضوع ، وضم دال الدنيا لابتنائها على الشدة .

(٢) انظر دائرة معارف الإسلام فى كلمة « DIN » .

تريد تجريد العرب من كل فضيلة ، حتى فضيلة البيان التي هي أعز مفاخرهم .
ونعود إلى موضوعنا فنقول : إن الذي يعيننا من كل هذه الاستعمالات هو
الاستعمالان الأخيران ، وعلى الأخص الاستعمال الثالث . فكلمة الدين التي
تستعمل في تاريخ الأديان لها معنيان لا غير . (أحدهما) هذه الحالة النفسية
état subjectif التي نسميها التدين religiosité . (والآخر) تلك الحقيقة
الخارجية fait objectif التي يمكن الرجوع إليها في العادات الخارجية أو الآثار
الخالدة ، أو الروايات الماثورة ، ومعناها جملة المبادئ التي تدين بها أمة من
الأمم ، اعتقاداً أو عملاً . doctrine religieuse وهذا المعنى أكثر وأغلب .



بيد أن هذه التحليلات الاشتقاقية كلها إنما تكشف لنا عن جذر المعنى وأصله
في اللغة ، ولا تصور لنا حقيقة واضحة وافية ، كما هي في عرف الناس واصطلاحهم
بل لا تزال المسافة منفرجة بين المعنى اللغوي ، والمعنى العرفي . ذلك أنه ليس كل
خضوع وانقياد يسمى في العرف تديناً ، فخضوع المغلوب للغالب . وطاعة الولد
لوالده ، وتعظيم الرؤوس لرئيسه ، كل أولئك قد يكون من معدن آخر غير معدن
الدين ، كما أنه ليس كل رأى ومذهب ، ولا كل سيرة وخلق يسمى ديناً .
فما هي الخصائص والعناصر الجوهرية التي تميز الفكرة الدينية أو السلوك
أو الشعور الديني بوجه عام عن سواها ؟

لا ريب أن تحديد هذه الخصائص تحديداً حقيقياً لا يتم إلا في نهاية العلم ،
بعد استعراض جميع النحل ومقارنتها ، واستنباط القدر المشترك بينها . ولكنه
إذا تعذر علينا الآن ، ونحن في فاتحة البحث ، أن نعرض الديانات أنفسها لنستخرج
منها الحد الأدنى المشترك بينها ، ففي وسعنا أن نعرض طائفة من التعريفات التي
سبقناها العلماء ، سواء منها ما وضعه الإسلاميون لكلمة الدين ، وما وضعه

الغريون للكلمة التي تقابلها ، وهي كلمة Religion ، وأن تقف على هذا الرض
بشيء من الحيل والنقد ، لنعرف إلى أى حد تنطبق هذه التعريفات على
الديانات المعروفة .

أما الإسلاميون فقد اشتهر عندهم تعريف الدين بأنه « وضع إلهى سائق
لذوى العقول السائمة باختيارهم إلى الصلاح فى الحال ، والفلاح فى المآل » .
ويمكن تلخيصه بأن نقول : الدين « وضع إلهى يرشد إلى الحق فى الاعتقادات ،
وإلى الخير فى السلوك والمعاملات » .

وأما الغريون فلم فى ذلك تعبيرات شتى^(١) ، وهذه نماذج منها :
يقول سيسرون ، فى كتابه (عن القوانين) : « الدين هو الرباط الذى يصل
الإنسان بالله »^(٢) .

ويقول كانت ، فى كتابه (الدين فى حدود العقل) : « الدين هو الشعور
بواجباتنا من حيث كونها قائمة على أوامر إلهية »^(٣) .

ويقول شلاير ماخر ، فى (مقالات عن الديانة) : « قوام حقيقة الدين شعورنا
بالحاجة والتبعية المطلقة »^(٤) .

ويقول الأب شاتل ، فى كتاب (قانون الإنسانية) : « الدين هو مجموعة
واجبات المخلوق نحو الخالق : واجبات الإنسان نحو الله ، وواجباته نحو الجماعة ،
وواجباته نحو نفسه »^(٥) .

Voir Chachoin, Evolution des Idées Religieuse des Religions (١)

La religion est le lien qui unit l'homme à Dieu (Cicéron, de Legibus, (٢)
I, VX).

La religion est la sentiment de nos devoirs en tant que fondés sur (٣)
des commandements divins (Kant, La Religion dans les limites de la
Raison, 4ème partie, 1ère section).

L'essence de la religion consiste dans le sentiment de notre dépendanc (٤)
absolue (Schleiermacher, Discours sur la Religion, second Discours).

La religion est la collection des devoirs de la créature envers (٥)
le créateur : devoirs de l'homme envers Dieu, envers la société et envers
soi-même (Abbé Chatel ; Code de l'Humanité, Chapitre V)!

ويقول روبرت سبنسر ، في خاتمة كتاب (المبادئ الأولية) : « الإيمان بقوة لا يمكن تصور نهايتها الزمانية ولا المكانية ، هو العنصر الرئيسي في الدين »^(١).

ويقول تايلور ، في كتاب (المدنيات البدائية) : « الدين هو الإيمان بكائنات روحية »^(٢).

ويقول ماكس ميلر ، في كتاب (نشأة الدين ونموه) : « الدين هو محاولة تصور ما لا يمكن تصوره ، والتعبير عما لا يمكن التعبير عنه ، هو التطلع إلى اللانهائي ، هو حب الله »^(٣).

ويقول إميل برنوف ، في (علم الديانات) : « الدين هو العبادة ، والعبادة عمل مزدوج : فهي عمل عقلي به يعترف الإنسان بقوة سامية ، وعمل قلبي أو انعطاف محبة ، يتوجه به إلى رحمة تلك القوة »^(٤).

ويقول ريفيل ، في (مقدمة تاريخ الأديان) : « الدين هو توجيه الإنسان سلوكه ، وفقاً لشعوره بصلة بين روحه وبين روح خفية ، يعترف لها بالسلطان

(١). La croyance en un pouvoir dont on ne peut concevoir les limites dans le temps ni dans l'espace est l'élément fondamenta de la religion (Robert Spencer, Premiers Principes).

(٢). La religion est la croyance en des êtres spirituels (Taylor, Civilisation Primitives, Ch. XI).

(٣). La religion est un effort pour concevoir l'inconcevable, pour exprimer l'inexprimable, une aspiration vers l'infini, un amour de Dieu (Max Muller, Origine et Développement de la Religion, Leçon I, ch. IV).

(٤). La religion est un acte d'adoration ; et l'adoration est à la fois un acte intellectuel par lequel l'homme reconnaît une puissance supérieure, et un acte d'amour par lequel il s'adresse à sa bonté (Emile Burnouf, Science des Religions, ch. XII).

عليه وعلى سائر العالم ، ويطيب له أن يشعر باتصاله بها »^(١) .

ويقول جويوه ، في كتاب (لادينية المستقبل) : « الديانة هي تصور المجموعة العالمية بصورة الجماعة الإنسانية ، والشعور الديني هو الشعور بتبعيتنا لمشيئات أخرى يركزها الإنسان البدائي في الكون »^(٢) .

ويقول ميشيل ماير ، في كتاب (تعاليم خلقية ودينية) : « الدين هو جملة العقائد والوصايا التي يجب أن توجهنا في سلوكنا مع الله ، ومع الناس ، وفي حق أنفسنا »^(٣) .

ويقول سلفان بيرسيه ، في كتاب (العلم والديانات) : « الدين هو الجانب المثالي في الحياة الإنسانية »^(٤) .

ويقول سالومون ريناك ، في (التاريخ العام للديانات) : « الدين هو مجموعة التورعات التي تقف حاجزاً أمام الحرية المطلقة لتصرفاتنا »^(٥) .

La religion est la détermination de la vie humaine par le sentiment d'un lien unissant l'esprit humain à un esprit mystérieux, dont il reconnaît la domination sur le monde et sur lui-même, et auquel il aime à se sentir uni. (Révillé, Prolégomène à l'histoire des des Religions). (١)

La religion est un sociomorphisme universel. Le sentiment religieux est le sentiment de dépendance par rapport à des volontés que l'homme primitif place dans l'univers. (Guyau, Irreligion de l'avenir, P. 1-3). (٢)

La religion, c'est l'ensemble des croyances et des préceptes qui doivent nous guider dans notre conduite envers Dieu, envers notre prochain et envers nous-mêmes (Michel Mayer, Instructions Morales et Religieuses 1ère leçon). (٣)

La religion, ...«c'est la part de l'idéal dans a vie humaine» (Sylvain Périsse, Science et Religions, ch. 1). (٤)

La religion : « Un ensemble de scrupules qui font obstacle au libre exercice de nos facultés » (Salomon Reinach, Orpheus : Hîst. géné des Rel., P. 4). (٥)

ويقول إيميل دوركايم ، في (الصور الأولية للحياة الدينية) : « الدين مجموعة متساندة من الاعتقادات والأعمال المتعلقة بالأشياء المقدسة (أى المعزولة المحرمة) اعتقادات وأعمال تضم أتباعها في وحدة معنوية تسمى الملة »^(١).

من هذا العرض يتبين أن حقيقة الدين لا تكفى في تحديدها فكرة الاعتقاد بإطلاق أو فكرة الخضوع من حيث هي ، وأنه لا بد من إضافة قيد أو قيود أخرى تحددها بإبراز عناصرها الجوهرية ، وتلك هي المحاولة التي بذلها الباحثون حين قدموا لنا مختلف التعريفات التي أوردنا الآن جانباً منها .

غير أنه ليس من العسير على من يستعرض هذه التعاريف — الإسلامى منها وغير الإسلامى — أن يلاحظ أن الجمهرة الغالبة منها قد جاوزت الحد في التحديد ، حتى حصرت معنى الدين في نطاق الأديان الصحيحة ، المستندة إلى الوحي السماوى ، وهى التى تتخذ معبوداً واحداً ، هو الخالق المهيمن على كل شيء ، فالديانة الطبيعية المستندة إلى محض العقل ، والديانات الخرافية التى هى وليدة الخيالات والأوهام ، وكل ديانة تقوم هى أو جانب منها على عبادة التماثيل ، أو عبادة الحيوان ، أو النبات ، أو الكواكب ، أو الجن ، أو الملائكة .. الخ .
تخرج بمقتضى هذه التعاريف عن أن تكون ديناً ، مع أن القرآن قد سماها كذلك حيث يقول : « ومن يتبع غير الإسلام ديناً » ، ويقول : « لكم دينكم ولي دين » .

(١) La religion est un système solidaire des croyances et des pratiques relatives à des choses sacrées, c'est-à-dire séparées, interdites — croyances et pratiques qui unissent en une même communauté morale appelée Eglise, tous ceux qui y adhèrent (Durkheim, Formes Élémentaires, de la Vie Religieuse, p. 65).

ولقد رأينا كيف وصل الأمر ببعض الباحثين في تحديد موضوع الدين إلى تصويره بأرقى صورة عرفتها الفلسفة ، وأبعد صورة عن الخطور ببال العامة من المتدينين ، أعنى تلك الفكرة التي عبر عنها روبرت سبنسر بقوله: إن العنصر الأصيل في الدين هو الإيمان بقوة لا يمكن تصور نهايتها الزمانية والمكانية . فهذه اللانهائية إن صح أنها عقيدة كبار الفلاسفة والعلماء ، لا تنطبق بحال على عقيدة المشبهين ولا المجسمين ولا القائلين بأن ربهم في السماء . ونحن هنا لا نطلب تحديد الدين الصحيح فحسب ، بل الدين من حيث هو ، في مختلف صورته ومظاهره .

ثم رأينا كيف أن « ماكس ميلر » كان أشد تضيقاً لهذه الدائرة ، حين قال إن الدين هو « محاولة تصور ما لا يمكن تصويره » فهذه العبارة لا تنطبق في حقيقتها إلا على نوع من الأديان يفصل بين العقيدة والعقل فصلاً تاماً ، ويفرض على معتنقيه أن يؤمنوا بما لا تقبله عقولهم ، ولا تتصوره^(١) أذهانهم .

هذا الغلو في طرف التضيق لدائرة المحدود ، يقابله — كما رأينا — غلو في الطرف الآخر ، يمثله فريق من علماء الاجتماع وعلماء الآثار (أمثال إيميل دوركايم ، وسالومون ريناك) ، فهؤلاء لا يكتفون بحذف فكرة « الإله ، الخالق ، اللانهائي ، الذي لا يحيط به التصور » من التعريف الجامع للأديان^١ ، بل يذهبون إلى وجوب إبعاد أصل فكرة الألوهية بكل معانيها من هذا التعريف ؛ محتجين بأن في الشرق أدياناً ، مثل البوذية ، والجاينية ،

(١) إذا كان مقصود الفيلسوف من التصور هو أن يرسم في ذهن صورة خيالية جسمية للإله ، وليس مجرد الفهم والإدراك العقلي ، يكون هذا التعريف كسابقه في أنه ينطبق على الأديان العليا للثالية ، ولا يرد عليه اعتراض الأخير .

والكونفوشيوسية ، تقوم على أساس أخلاقي بحت ، خال من تأليه كائن ما ، وأن الذين يؤلهون « بوذا » و « جينا » إنما هم مبتدعون ، خارجون عن أصول دينهم الحقيقي القديم .

فلننظر في قيمة هذا النقل ، ومغزى هذه الحجة !

هل يعنى هؤلاء الباحثون أن الأديان الصينية المذكورة مجردة من كل فكرة نظرية اعتقادية ؟

إن الحقيقة التي أجمع عليها مؤرخو الأديان هي أنه ليست هناك جماعة إنسانية ، بله أمة كبيرة ، ظهرت وعاشت ثم مضت دون أن تفكر في مبدأ الإنسان ومصيره ، وفي تحليل ظواهر الكون وأحداثه ، ودون أن تتخذ لها في هذه المسائل رأياً معيناً ، حقاً أو باطلاً ، يقيناً أو ظناً ، تصور به القوة التي تخضع لها هذه الظواهر في نشأتها ، والمآل الذي تصير إليه الكائنات بعد تحولها . وهذه الأديان الثلاثة المشار إليها لم تشذ عن هذه القاعدة قط ؛ فهي ، من جهة مصدر الحوادث ، لا تنكر وجود الآلهة الهندية المسماة « أندرا » و « أجنى » و « فارونا » ... الخ ؛ ومن جهة مصير الإنسان ، لم تنس تلك النظرية الهندية القديمة في الحياة وآلامها ، وفي أن التعلق بملاذها ومتعها هو السبب في عودة الحياة إلى الجسم في صورة ما ، بعد الموت ، فلا ينتقل الإنسان بذلك من ألم إلى ألم ، وأنه لا سبيل إلى الراحة التامة إلا بالزهد التام في الحياة ، لموت الإنسان بلا رجعة ، فلا يعود إلى آلام الحياة كرة أخرى .

نعم قد يشكل علينا أن مؤرخى البوذية يقولون إن الآلهة الهندية ، التي سرى الاعتقاد بها إلى البوذية القديمة ، لم يكن لها في نظر البوذيين سلطان إلا على العالم المادى ، الذى يريد البوذى أن يتخلص منه ، فهو لذلك لا يعبدها ولا يرجو خيرها ، بل يريد أن يهرب من سلطانها بالموت الأبدى ؛ ثم هو

لا يعتمد عليها في شئونه الأدبية ، بل يعتمد على مجهوده العقلي والخلقي فحسب .
 ووجه الإشكال أننا سواء أقلنا إن البوذية القديمة لا تعرف آلهة البتة ، أم قلنا
 إنها تعترف بآلهة لا تعبد ، فالنتيجة واحدة : وهي أن تكون هناك ديانات
 خالية من فكرة العبادة ، وذلك إما نخلوها من كل عنصر نظري اعتقادي في مصدر
 الكائنات ، وإما لأنها مركبة تركيب ضم لا امتزاج فيه ، من عنصرين متدابرين
 لا يلوى بعضهما على بعض ، بحيث يكون شرطها النظري مثبتاً لقوى عظيمة
 ذات سلطان على الوجود ولكنها لا شأن لها بأعمالنا ، وشرطها العملي مبيناً
 لطريق السلوك الذي يخلص النفس من آلام الحياة ، من غير توجه إلى
 تلك القوى .

لكن المسألة إنما هي في صحة تسمية أمثال هذه المذاهب أدياناً .

ونحن لا نرى مانعاً من أن يصطلح مصطلح على هذه التسمية ، ولكنه
 يكون اصطلاحاً نابياً عن معهود الناس ، مجافياً لذوق اللغات ، ولا سيما لغتنا العربية
 التي لا تفهم من اسم الدين إلا اعتقاداً بشيء يدين له المرء ، أى يخضع له ويتوجه
 إليه بالرغبة والرغبة والتقديس . بل إننا لا نبالي إذا قلنا إن كل مذهب يخلو من
 هذه الدينونة هو أحق باسم « الفلسفة الجافة » منه باسم آخر . وأكبر الظن
 عندنا أن الديانات المذكورة (البوذية والكونفوشيوسية ونحوهما) ما استحققت
 أن تدرج في جدول الأديان إلا منذ دخلتها فكرة التأليه ، أو على اعتبار أنها
 كانت كذلك أبداً .

وبالجملة فنحن لانوافق على حذف مبدأ الألوهية من تعريف الأديان ، بل نذهب
 إلى القول مع الفيلسوف الألماني « إرنست شلاير ماخر » بأن قوام حقيقة الدين
 هو ذلك الشعور بالحاجة والتبعية المطلقة لقوة قاهرة ، فلا ريب أن هذا الشعور
 ركن أصيل لا بد منه في تحقق ماهية الدين من حيث هو .

ولكنه مع ذلك لا يحتوى كل العناصر التى يتألف منها هذا المفهوم ؛
إذ لو كان كل شعور بالخضوع الكلى والتبعية المطلقة لقوة قاهرة أيًا كانت ،
وأيًا كان لون الخضوع لها ، يسمى دينًا ، لكان أحق الضرورات بهذا الاسم
حاجتنا إلى التنفس والغذاء ، واستسلامنا التام لقوانين الثقل والجاذبية وسائر
العوامل الكونية ، ولا قائل بذلك .

يجب إذاً أن نتابع البحث ، لمعرفة الفوارق والمميزات التى تجعلنا نسمى نوعًا
من الخضوع دينًا ، ولا نسمى نوعًا آخر منه بهذا الاسم .

وإن التحليل الدقيق لنفسية المتدين يكشف لنا نوعين من هذه الفوارق
والمميزات :

(أحدهما) فى صفات الشيء الذى يقده المتدين ويخضع له .

(والثانى) فى طبيعة هذا الخضوع .

فهل بنا ندرس هذين النوعين :

أول ما يواجهنا من الفروق بين الخضوع الدينى والخضوع اللادينى يتمثل
فى مجموعة الصفات التى يحدد بها المتدين موضوع خضوعه ومناط تقديسه الدينى ،
ويميزه بها عن سائر الأشياء التى يعظمها ويخضع لسلطانها .

كلنا نقدر معنى الشرف ، والعرض ، والحرية ، والكرامة ، وما إلى ذلك
من المعانى الانسانية النبيلة ؛ وكلنا نشعر بالخضوع والطاعة القهرية لقوانين
الكون وسننه الثابتة التى لا نستطيع أن نفتضاها أو نبطلها . لكن الشيء
الذى يقده المتدين ليس من جنس تلك المعانى العقابية المجردة ، وليس من قبيل
هذه التصورات الشائعة البهيمية ؛ ذلك أن المتدين يهدف بتقديسه إلى حقيقة

خارجة عن نطاق الأذهان ، وإن كانت تعبر عنها الأذهان فإنها في هذا التعبير تشير إلى ذات مستقلة ، قائمة بنفسها ، ليست مجرد عرض من الأعراض أو لقب من الألقاب ، هكذا يفصل منذ البداية موضوع العقيدة الدينية عن هذا الضرب من المعاني المقدسة ، من حيث إن الصلة بين المقدس والمقدس عند المتدينين هي قبل كل شيء صلة بين ذات وذات ، لا بين ذات وفكرة مجردة أو تجريدية كافي الأمثلة التي أسلفناها

ثم إن هذا التقديس الديني ليس تقديساً لذات أيّا كانت ، وإنما هو تقديس لذات لها صفات خاصة ؛ وأهم مميزاتها أنها ليست مما يقع عليه حس المتدين ، ولا مما يدخل في دائرة مشاهداته ، وإنما هي شيء غيبي لا يدركه إلا بعقله ووجدانه . فالفاصل الثاني الذي تتميز به العقيدة الدينية بمختلف أنواعها هو أن لها خاصة الإيمان بالغيب ، أي بما وراء الطبيعة .

ثم إن هذا الغيب الذي تؤمن الأديان بوجوده من وراء الطبيعة ليس من جنس هذه الطبيعة المادية المنفعلة ، بل هو شيء ذو قوة فعالة مؤثرة ، وله أسلوب في تصرفاته مباين للطرائق التي تؤثر بها المادة فيما حولها ؛ إذ أن هذه المواد يصدر عنها أثرها دون شعور منها . ولا اختيار لها في صدوره . أما القوة التي يخضع لها المتدين فإنه يفهمها على أنها قوة عاقلة تقصد ما تفعل ، وتتصرف بمحض إرادتها ومشيتها .

وأخيراً فإن هذه القوة العاقلة المدبرة في نظر المتدينين ليست قوة منطقية على نفسها ، منعزلة عنه وعن العالم ، بل يرى أن لها اتصالاً معنويًا به وبالناس ، تسمع نجواهم ، وتصغي لشكواهم ، وتعني بآلامهم وآمالهم ، وتستطيع إن شاءت أن تكشف عنهم ما يدعونها إليه .

من جملة هذه المعاني يتحدد على وجه الإجمال المعنى الذي يتعلق به الاعتقاد

والتقديس في جميع الديانات . ولتلخيص هذه الاعتبارات في لقب واحد نقول إن التقديس الديني « تأليه » وعبادة ، وإن موضوعه « إله » معبود .

ولعلك قد يشكل عليك من مقالاتنا هذه أننا جعلنا مناط الاعتقاد والتأليه في جميع الأديان ذاتاً غيبية لا تراها العيون ، كأن لم يكن من الأقوام من عبد الأحجار والأشجار والأنهار ، والطير والحيوان والإنسان .

فاعلم أن كلمات الباحثين في نفسيات المتدينين وعقلياتهم قد تطابقت على أنه ليس هناك دين أياً كانت منزلته من الضلال والخرافة ، وقف عند ظاهر الحس ، واتخذ المادة المشاهدة معبودة لذاتها ، وأنه ليس أحد من عبّاد الأصنام والأوثان كان هدف عبادته في الحقيقة هياكلها الملموسة ، ولا رأى في مادتها من العظمة الذاتية ما يستوجب لها منه هذا التبجيل والتكريم . وكل أمرهم هو أنهم كانوا يزعمون هذه الأشياء مهبطاً لقوة غيبية ، أو رمزاً لسر غامض ، يستوجب منهم هذا التقديس البليغ . فهي في نظرهم أشبه شيء بالتأمم والتعويذات التي يتفأل أو يتبرك بها ، أو يستدفع بها شيء من الحسد أو السحر ، لا على أن لها خاصية ثابتة كامنة فيها ككون النار في الرماد ، أو أن لها قوة طبيعية كقوة المغناطيس ، بل على أن وراءها أو حولها روحاً^(١) عاقلاً ، مدبراً ، مستقل الإرادة

(١) من الأمثلة التي نوضح لنا عموم هذه الفكرة ، أعني فكرة الروح والغيب ، وسريانها حتى في الديانات الوثنية الممجبة ، قصة ذلك المعبود البشري الذي يقدمه الزنوج في جبال النوبة ، والذي يروى لنا عزام باشا أنه جالس في إحدى رحلاته في جنوب كردفان ؛ فإن قومه يزعمون فيه قوة عجيبة على علم الغيب وفعل الخوارق ، فيسألونه أن يدفع عنهم البلاء والمرض ، وأن يشير عليهم بالوقت المناسب للصيد والحرب ، ويلتمسون منه أن يأتيهم بالمطر لزرعهم وسائمهم . وهم من أجل ذلك يقدمون له القرابين والهدايا ، ويجتمعون في حضرته رجالاً ونساءً ، فيرقصون ويطربون طلباً لرضاه . فإن أبى تحقيق مطالبهم في أول الأمر ، بالغوا في دعائه واسترضائه .. حتى إذا يئسوا منه =

يستطيع أن يغير بمشيئته سير الأمور ومجرى العادات ، فيعطى ويمنع ، ويضر وينفع ، من حيث لا ينتظر الناس ذلك في العادة ، وأن تلك المواد المشاهدة ما هي في اعتقادهم إلا مظهر ومطلع يطل منه هذا الروح الخفى ، ويبارك من يتمسح بتلك الهياكل التي اتخذها له مظهراً ومزاراً .

يلزمنا إذاً أن نضم عنصراً رابعياً إلى التعريف : فنقول إن القوة التي

== سجنوه ، بل ربما قتلوه ، وأقاموا غيره مقامه ممن له هذه الخصائص الخارقة (انظر الرسالة الخالدة لعبد الرحمن عزام باشا ص ٦ و ٧) فهم إذاً لا يعبدون فيه هذا الشخص المشاهد الذين يتحكمون هم فيه بالسجن أو التعذيب أو القتل ؛ وإنما يتوجهون فيه إلى ذلك السر المجهول .

ويغضى للؤلؤ فيقول إنه لم يستطع أن يتبين : « أهو في نظرهم إله كامل ، أم هو كأصنام الجاهلية ، يعبدونه زلقى لمن هو أعظم منه في نظرهم ؟ » . أما نحن فنرجح أنهم إنما يكبرون فيه علم الأسرار والقدرة على قضاء الحاجات إلى حد محدود ؛ كما يعتقد العوام من أهل الأديان في الأولياء والقديسين . ولا يمنع ذلك من اعتقادهم في الإله الأعظم ، كما هو الحال في سائر الديانات الوثنية المعروفة للباحثين ، وكما يدل عليه موقف هؤلاء النوبيين أنفسهم من معبودهم ؛ فهم لا يسألونه أن يحول الجبال ذهباً ، أو يجعل البحار لبناً وعسلاً ، أو يغير سير الأفلاك ، أو يرزقهم الخلود في الدنيا ؛ فضلاً عن أن يظنوا أنه خلق نفسه ، أو خلق السموات والأرض ، أو أنه هو يمسك نظامهما ؛ وإنما يلتمسون منه حظوظاً ممكنة قد سبق لهم العهد بوقوع أمثالها ، ويريدون بالتقرب إليه الانتفاع بما عنده من العلم والقدرة الروحية في إصلاح معاشهم ؛ كما يتوسل المريض إلى الطبيب بأنواع العطاء والإكرام . ومع ذلك فإن إصراره على رفضها بعد إغداق العطاء عليه ، وبعد معالجته بألوان الوعيد والتهديد ، هو بأن يكون في نظرهم دليلاً على جهله وعجزه ، أخرى منه دليلاً على خبثه وبخله . فهذا الفشل والإخفاق من العبودين ، وهذا اليأس من العابدين ، يلجئ الناس بفطرتهم إلى الاعتراف بقوة علوية ، يتقاصر دونها علم العالمين وقدرة القادرين ، وإن التجئوا أحياناً إلى القوى الدنيا ، النماساً للحاجة العاجلة من حيث يظنون الحصول عليها

يقدها المتدين ليست فكرة مجردة ، وصورة عقلية خالصة ، بل هي حقيقة خارجية ، ونقول إن هذه الحقيقة ليست مادة يقع عليها الحس ، بل هي سر غيبي لا تدركه الأبصار ؛ ونقول إن هذه القوة الغيبية قوة عاقلة تتصرف بالإرادة ، لا بالضرورة كالغناطيس والكهرباء ؛ ونقول أخيراً إن لهذه القوة عناية مستمرة بشئون العالم الذي تدبره ، وإن لها تجاوباً نفسياً مع نفوسه .

وهكذا نقرر مع العلامة (تيلور) أن الدين يتضمن دائماً « الإيمان بكائنات روحية » لكن على شريطة أن نأخذ كلمة الروح هنا بأوسع معانيها فلا نحدد طبيعتها ، ولا مدى سلطانها ، ولا طريقة تصرفها ، بل ندعها تتسع للتصورات المختلفة في ماهية تلك القوة ؛ ونكتفي بأن نقول على الجملة إنها قوة خفية ، شاعرة ، مدبرة ، وإن أفعالها تصدر عنها بمحض إرادتها ، وإنها تستمع لمن يدعوها ولها مطلق الحرية في قبول مطالبه أو رفضها .

هذا العنصر الرابعي : - عنصر الذات ، الغيبية ، الروحية ، المتصلة معنويًا بباطنيها — هو الحد الموضوعي الرئيسي الذي يفصل بين وجهتي النظر الدينية واللا دينية .

فبينما النظرة المنطقية أو النفسية تنحصر في حظيرة العقل أو النفس ، باحثة عما فيهما من المعاني والأحوال . ولا يعنينا دراسة ما خلف هذه الحدود ، والنظرة الطبيعية تبرز إلى الوجود الخارجي ولكنها لا تعالج إلا ما يقع عليه الحس والمشاهدة بالفعل ، أو ما هو من نوع^(١) هذه المحسات المشاهدات ، ولا تنفك عن

(١) إياك أن تظن إذا أن خضوع علماء المادة لقوة القانون الطبيعي العام يعد منهم =

هذه القيود ، تنفذ النظرة الدينية فتزى من وراء ذلك كله إلى حقيقة أخرى لا تلمس في داخل النفس ولا في خارجها المادى ، وإنما هى ذات غيبية وراء الطبيعة ، بل فوق الطبيعة . . . فشان المتدين أنه يطلب وراء كل حس معنى ، ويلتمس تحت كل ظاهر باطناً ، ويضع فى مبدأ كل فعل فاعلاً ، معتقداً أنه لا يقع فى الكون شىء من دقيق الحوادث وجليها إلا وللإله (أو لبعض الآلهة) فيه قضاء وتدير . نعم إن الفلسفة الروحية تشارك النظرة الدينية فى هذا الإيمان بما وراء الطبيعة من قوة أو قوى فاعلة عاقلة ، ولكنها تفارقها بأنها منقطعة الصلة الأدبية بهذه القوة : فليس بين الفيلسوف وبينها ارتباط بحقوق أو واجبات ، وليس بينهما مناجاة تتبادل فيها المطالب والرغبات . أما المتدين فإنه يؤمن بهذه الصلة إلى حد أنه يجعلها جزءاً حيويًا من كيانه النفسى ، ولذلك نراه كلما حزبه حاجاته ، وتعسرت عليه رغباته . تطلع إلى روح أشد قوة ، يلتمس منها تلك الحاجات والرغبات .

على أنه ليس كل إيمان بقوة غيبية روحية ، ولا كل توجه إلى تلك القوة ، يدخل صاحبه فى جماعة المتدينين ، فإن موقف العالم الروحانى فى مناجاته للأرواح ، ليس أحق باسم التدين من موقف أخيه العالم الطبيعى لدى الأشباح ،

خضوعاً لسر باطن أو لمعنى معقول ، فالواقع أنهم إذا جاوزوا المشاهد المحسوس ، لم يدركوا إلا فيما هو من جنس المشاهد المحسوس وليس القانون العلمى فى نظرهم إلا تلك العبارة الجامعة التى تلخص جملة من التجارب للتكررة فى حوادث مشاهدة يرتبط بعضها ببعض على نسق ثابت . فهم دائماً فى استسلام للأمر الواقع الذى لا يفقهون تعليقه ، ولا يعنيه معرفة سببه الأول . أما النظرة الدينية فإنها ، حق عندما يشوبها الخطأ وتميل إلى الخرافة ، تهدف إلى أفق أوسع وأعمق : فتجعل صاحبها يخضع تعظماً لمبدأ الأمر ومبدئه ، ومصرفه ومدبره ، على أى صورة أمكنه أن يتصور ذلك المبدأ المختار .

وإن كان قد يشبه الأمر بينه وبين موقف المتدين في عبادته ، من حيث يتصل كل منهما بقوة خفية ، يستلهمها ويلتمس عونها ، إلا أنه ، على الرغم من الاشتراك في جنس هذه الصلة ، تختلف الحقيقتان اختلافاً كبيراً ، حتى إن طرفي النسبة في الأوضاع غير الدينية قد يبدوان منعكسين تمام الإنعكاس بالنسبة لهما في الأوضاع الدينية ، وذلك أن القوى السرية التي يدعوها الساحر^(١) أو السكاهن.

(١) السحر صناعة يقصد منها إحداث الخوارق بطرق خفية . وهو فن يتشعب إلى شعب كثيرة . فهو كما يختلف من حيث قيمة أهدافه (إذ منها الخيرة ، كشفاء المرضى ومعرفة السارق ، أو الشريرة كجلب الأمراض وإيقاع العدو بين الأزواج والأصحاب) يختلف كذلك من حيث مناهجه ووسائله . فمنه ما يعتمد أسباباً طبيعية وهو المسمى بالسحر الأبيض « *magie blanche* » ومنه ما يستدعى وسائل روحانية ، وشيطانية على الأخص ، وهو المعروف بالسحر الأسود « *magie noire* » .

وحديثنا هنا إنما هو عن هذا القسم الذي يقوم على الاستعانة بالأرواح ودعائها لتحقيق آرب الساحر ؛ لأنه هو الذي ينصرف إليه اسم السحر عند إطلاقه ؛ وهو الذي قد يشبهه جنسه بالأعمال الديلية .

وذلك بخلاف القسم الأول ، الذي يعتمد الوسائل المادية ؛ فإنه لا التباس في أمره . على الرغم من كثرة أنواعه واختلافها ؛ (فمنه نوع) يقوم على المهارة وخفة اليد وهو المسمى بالشعبذة أو الشعوذة . (ونوع) يلتفع بالخصائص الطبيعية والكيميائية للأشياء ، وهذا هو سحر علماء الصيدلة ونحوهم . (ونوع) يعتمد على حساب سير الشمس والقمر ومواقع النجوم ، وما يظن من الارتباط بينها وبين حوادث السكون ؛ وهو المسمى بالتنجيم ، (ونوع) ينبى على الاعتقاد بأن الأشياء والناس يوجد فيها — بصورة جلية في البعض وخفية في البعض الآخر — خاصية يسميها الميلانيزيون *mana* ويسميها بعض القبائل *manilout* وبعضها بأسماء أخرى ؛ وهى تلك القوة التي يمكن ترجيحها بكامة اللنة بضم الميم ، أو بكامة اليمين بضم الياء ، أو الموهبة ، أو الحظ ، أو البركة ، وبالجملة السر الذي من ناله اقتد وافاء التوفيق في مقاصده من الرزق والنصر والقوة والنفوذ إلى غير ذلك . والجهلاء حين يلتمسون هذه القوة في أبرز مظاهرها يعتمدون في =

== الغالب على أول تجربة أو مصادفة يقترن فيها الحظ بوضع معين ، أو بالحضور في مجلس شخص معين ، أو باقتناء شيء معين من الجماد أو النبات أو الحيوان ، فينسبون السر في النجاح إلى ذلك الشخص أو الشيء . ومن لم تقع له التجربة بنفسه فمن السهل أن يسرى إليه الاعتقاد ، بحسن الظن والتصديق لتجارب غيره من معاصريه أو من أسلافه . ومن البين أن القوة المذكورة مبينة لقوة التي هي موضوع الأديان لأنها ليست قوة مستقلة متشخصة ، بل منبثة في الكون ، ولأنها ليست قوة عاقلة ، بل قوة مادية أى سارية في المواد كامنة فيها ، غير مسيطرة ولا مستعلية عليها ، فليست روحاً ، فضلاً عن أن تكون إلهاً . (ونوع) يستخدم التشابه الصوري ، أو الجزئي ، أو غير ذلك من الملايسات ، في نقل الأثر — الذي يحدثه الفاعل في صورة الشخص أو في قطعة منفصلة من شعره أو من ثيابه — إلى جسم صاحب الصورة أو صاحب الشعر أو المنديل مثلاً . وقد كان القدماء يسمون هذه الخاصية بالتجاذب الشبهى بين الأشياء *sympathie* . ولقد ظهرت في أوروبا الآن نظرية طبية أقيمت على تجارب عدة ، استلبطوا منها أن كل شخص له إشعاع كهربائي خاص ، يوجد نموذج منه في كل ما يتصل به ، حتى في صورته الشمسية أو البطاقة التي عليها اسمه ، وأن لكل عقار من العقاقير أشعة خاصة كذلك ، وأن الدواء الناجع هو الذي يتحقق فيه التناسب والتوافق بين إشعاع الجسم المريض وإشعاع المادة التي سيعالج بها . ورأيت هناك أطباء يعالجون مرضاهم بهذا الأسلوب ، الذي لا يزال في دور التجربة ، ويسمونه *radiesthésie* أو الحساسية بالإشعاع . فهذه الأنواع كلها تمتاز بخلوها عن فكرة الروح ، فلا مجال لالتباسها بالأوضاع الدينية .

أما القسم الروحي فالفرق الرئيسي في نظرنا بينه وبين الديانات أن الاستعانة بالروح فيه استعانة استخدام وتسخير ، لا استعانة عبودية وتمجيد وتقديس . هذا وقد ذكر دوركايم ومتابعوه فروقاً أخرى ، فقالوا إن وجه الاتصال بين الحقيقتين هو أن الأصل في الشعائر الدينية أن تؤدي في جماعة ، وأن الفكرة الدينية تؤلف بين معتقبيها في وحدة معنوية . ولا كذلك السحر ، الذي هو عمل فردي سرى ، فضلاً عن أنه في الغالب ينتهك حرمة للقدسات الدينية أو بعكس أوضاعها . وتلك كما ترى فروق ثانوية ، وهي بعد لا تأخذ صفة العموم ، لا طرداً ولا عكساً .

أو مناجى الأوراح لا تقع صورتها في أخيلتهم على أنها شيء يعلمهم فيتطاولون إليه ، بل على أنها قرن ينازلونه ، أو قرين يخادنونه ، وقد يرون لأنفسهم من العلو والسلطان على تلك القوى بوسائلهم الخاصة ما يستطيعون به أن يقتنصوها ويخضعوها لأوامرهم ، ويسخروها لرغباتهم ، كما يسخر الكيميائي عناصر الطبيعة المادية لمآربه . أما العابد فإنه يقف من معبوده موقف الخاضع المتواضع الساعى في رضى سيده ، المشفق من غضبه وسخطه .

فالفاصل الأخير ، الذى يتم به تصوير القوة التى يؤمن بها المتدين ، أنها قوة علوية سبجانية ، قاهرة غير مقهورة ، يخضع هو لها ، ولا تخضع هى له .

إن شئنا أن نضرب مثالا حسيًا لهذه الأهداف المختلفة ، قلنا إن قبلة العالم المادى تحت أقدامه ، لأن القوى التى هو منها بسبيل قوى عمياء صماء ، يحس بها ولا تحس به ، وإذا دعاها لا تستجيب له . وقبلة العالم الروحى هى من وجه ما فى مستوى أفقه ؛ لأنها وإن كانت أقدر منه على التصرف ، إلا أنها قوى حية عاقلة مثله ، ولكنها من وجه آخر هى دونه ، لأنها تحت يده ، متصرفة بأمره ، منقادة إلى تعاويذه وطلاسمه . أما المؤمن فإنه يهدف إلى أعلى من ذلك كله ، لأنه يتجه إلى القوة العليا باطلاق ، فكل ينكسون أبصارهم إلى الأرض ، والمؤمن يرفع رأسه إلى السماء .

هذه العناصر الخمسة التى يتألف منها (موضوع) العقيدة الدينية ، ينبغى أن يضم إليها عنصر (ذاتى ، نفسى) يتميز به نوع الخضوع الذى يتصف به المتدين بإزاء موضوع عقيدته .

وإليك البيان :

الناظر إلى العالم العلوى فى جلته يراه مسخرًا تحت سلطان القدر ، فى أوضاعه

وأحجامه ، وحركاته ، وطبائعه : كل شيء فيه له قدر لا يعدوه ، وطور لا يتجاوزه ... والناظر في عالمنا الأرضي كذلك يجد مقيداً بنسب معينة من البعد عن الشمس وعن الكواكب ، وبمقادير معينة من الضوء والحرارة والضغط الجوي وغيرها ... والناظر إلى هذه الكائنات الحية التي على ظهر الأرض يراها كلها خاضعة لقانون الشيخوخة والهرم ، وأخيراً لظاهرة الموت^(١) ... تلك كلها.

(١) لقد بلغ تقدم العلوم الطبيعية والتجارب الطبية في عصرنا هذا مبلغاً بهر الناس حق جعل بعضهم يتساءل : أليس من الممكن أن يحىء يوم يستطيع فيه العلم أن يكفل للناس الخلود ، ويمحو من بينهم ظاهرة الموت ؟

ولم يكن بدعاً من الأمر أن يداعب الإنسان هذه الأمنية ، وأن يترجم بها غريزة طلب البقاء المتأصلة في نفسه ، والتي يدل عمقها في النفوس البشرية على أنها للبقاء خلقت ؟ غير أن هذا الإنسان يضل طريق الصواب حين يلتبس تحقيق أمنيته من صنم ينمته في خياله ثم يسميه باسم العلم ، والعلم يرى من نسبته إليه ؛ لأنه أعلم بضعفه وعجزه من هؤلاء الخدوعين فيه .

ولكن هب الطب قد توصل يوماً ما إلى إمداد الناس بالعدد والهيرمونات وسائر الأجهزة والوسائل التي تهيم لبيتهم صلاحية العمل المتواصل إلى غير نهاية ؛ فكم يتقدم الناس بهذه المرحلة الجديدة في سبيل الخلود ؟ إن كل ما سوف يقدمه لهم العلم يومئذ هو منع فسيلة واحدة من أسباب الموت هي أندرها وقوعاً ، وهي الأسباب (الفيسيولوجية) أعنى أعراض الشيخوخة التي هي نتيجة إنهاك الآلات العضوية واستهلاكها . أما الأسباب الأخرى التي لا عداد لها ، والتي تتحفز جيوشها في داخل الجسم وخارجه ، وتتربس أخطارها للحياة في الحضر والسفر ، في اليقظة والنوم ، في الحركة والسكون ، في العمد والخطأ ، فيما يرى وما لا يرى ، في عناصر الطبيعة العليا والدنيا ، فيما يجمل عن الوصف وما يدق على التحليل . . . فإن السيطرة عليها تفترض الإحاطة بالحوادث الكونية والإنسانية التي مستقع في لحظة ما ، قبل وقوعها ، واليقظة لها حين وقوعها ، والعلم بما ستسلكه في مراحل تطورها ، بعد وقوعها ، والقدرة على الوقاية منها من قبل ، وعلى رفعها أو محو أثرها من بعد . . . وإذا لا سبيل إلى منع =

ضروب من الخضوع الطبيعي ، منها ما هو آلي لا شعوري ، ومنها ما هو شعوري اضطراري ، كمثل الذي يتردى من نافذة علوية ، فهو حين يهوى في الفضاء لا يسعه إلا الاستسلام لهذه الحركة القسرية راغماً مكرهاً . أما المتدين فخضوعه شعوري اختياري معاً ، وهو حين يخشع لعبوده ويسجد لعظمته يفعل ذلك عن طواعية لا عن كراهية ، لأنه يقوم في ذلك بحركة نفسية من التمجيد والتقديس تأبى طبيعتها أن تؤخذ قهراً ، وإنما تعطى وتمنح لمن يستحقها متى اقتنعت النفس بهذا الاستحقاق . نعم إن هناك نوعاً من الإكراه (وهو الإكراه غير المباشر ، كالتهديد بالعقاب) يمكن أن يفضى إلى مظهر من مظاهر التعظيم وصورة من صورته المادية ، ولكنه لا يمكن أن يتولد عنه حقيقة التعظيم ولا صورته القلبية .

فهذا وجه ينفصل به خضوع العبادة عن خضوع العبودية العامة . « ولله يسجد من في السموات والأرض طوعاً ، وكرهاً » .

ووجه آخر : وهو أن خضوع المتدين لعبوده وإن كان خضوعاً كلياً لقوة قاهرة كما يقولون ، ليس هو ذلك الخضوع الذي يخلق اليأس ، ويكبت

حادث إلا بمنع أسبابه ، كانت الإحاطة الكاملة بهذه الحلقات القرينة من الأحداث لا تغني دون الإحاطة بمقدماتها ، ومقدمات مقدماتها ، صاعداً إلى بدء الحياة ، بل إلى نشأة المادة ، حتى يبحث الداء من أصوله ، وحتى لا يقف في مرحلة ما أمام أمر واقع لا يستطيع له تحويلاً ، ولا يجد عنه مصرفاً ... ألا ترى مبلغ الخلف والإحالة والتناقض الذي يفضي إليه هذا الافتراض العريض ، وهو أن هذا الإنسان ابن الأمس يلزم أن يكون قد كان قبل أن يكون ، وأنه قد شهد خلق السموات والأرض وخلق نفسه ؛ وأن هذا الإنسان المحدود القوى والملكات ليس محدود القوى والملكات ، بل أحاط بكل شيء قدرة ، وأحصى كل شيء علماً ؟ أليس مآل هذا أن يفرض الإنسان كائناً آخر غير هذا الإنسان الذي نعرفه ؟ ... إن الذي يملك مفتاح البقاء هو واهب الحياة ، لا من وهبت له الحياة وهو لا يدري كيف ؟ ولا متى ؟ ولا إلى متى ؟ ... ؟

النفس . ويفل من الجهد ، ويحد مجال العمل ، ويسد باب الأمل ، بل هو شعور يرفه عن القلب بما يفتحه أمامه من آفاق الإمكان ، هو شعور يضع عن النفس الأثقال ، ويحطم ما حولها من الأغلال ، وتكاد لاتعثر في لغته على كلمة « الحال » فإذا اشتدت الأزمات ، وضائق الحلقات ، أمام المتدين ، تراءى له من خلالها أبواب ومخارج ليس دون انفراجها إلا أن يأذن معبوده . ولذلك إذا رأيت في توجهه إلى هذا المعبود رأيت مقسم القلب أبداً بين الرغبة والرغبة ، موزع الأمل بين الشك واليقين ، لأن القوة التي يتوجه إليها بالعبادة هي في نظره أعز منالا ، وأعظم استقلالاً ، من أن تخضع لغير إرادتها نفسها ، تلك الإرادة التي لا يعرف هو قانونها بل يقف حائراً أمام أسرارها .

هذا الترقب والانتظار في مزيج من الأمل والحذر أمام دولاب الحوادث ، هو إحدى الظواهر العامة التي نلاحظها في نفسية المتدين ، ولا نجد لها إلا في نفسية المتدين (أو المؤمن بإرادة مهيمنة على الطبيعة) ؛ ذلك أن الطبيعيين حين يرون ترابط الأشياء وتتابعها في نظام مطرد ، يقف بهم النظر في هذه النظم عند حد العادة الجارية ، فيطمئنون الاطمئنان كله إلى استقرارها ودوامها ، ويأسون اليأس التام من تحولها وانفصامها ؛ فهم أبداً في أحد طرفين متباعدين : إما أمن غافل ، وإما يأس قاتل . أما العقيدة الدينية (وكذلك الفلسفة الروحية) فإنها لاتخضع لسياسة الأمر الواقع ، بل تنفذ إلى بواطن الأمور وأعماقها ، فتقيس الوجود بمقاييس العقل ، وتزنه بموازين الإمكان ؛ وبذلك يتكشف لها الكون عن حقيقته ، فلا ترى في نظامه الواقعى ضرورة ذاتية ، ولا في تبدل هذا النظام استحالة ذاتية ، بل ترى عليه طابع الصنعة الموضوعة ، وأثر الترتيب المقصود ، وترى أمر بقائه أو تطوره رهيناً بالإرادة التي وضعت هذا النظام وحفظته ؛ لأن من استطاع أن يربط السلسلة ، استطاع أن يفصمها ، ومن أدار الدولاب ذات اليمين قدر أن يديره ذات الشمال ؛ ومن صرف الأمور بمحض اختباره على وجهه ،

كان في وسعه أن يحدث في سيرها من العجائب والشواذ والمفاجآت ما يخرق كل حساب ، فيبرئ المريض الذي عجز الطب عن علاجه ، وتخلص الأسير الذي أوصدت دونه الأبواب ، وينزل الغيث في القيط ، وينصر الفئة القليلة على الفئة الكثيرة ... إلى غير ذلك .

هكذا نرى الأديان في كل صورها ومظاهرها تقف إلى جانب الأمل والإيمان والحرية والاختيار في مبدأ الأشياء . وهي بهذه النزعة في الحقيقة تخدم العلوم وتمهد لتقدمها ، إذ تفسح المجال أمامها في تغيير معالم الأشياء إلى مدى أبعد مما تتصوره العلوم الواقعية ، التي هي بطبيعتها جبرية إلى أقصى حدود الجبر ، يثوسة إلى أبعد حدود اليأس ، لأنها كلما كشفت قانوناً وقفت عنده دهراً ، تبني على أساسه كل فنونها وصناعاتها ... حتى إذا انتقلت إلى مرحلة أخرى ، انتقلت بذلك من طوق حديدى إلى طوق أوسع منه ، ولكنه في نظرها طوق حديدى على كل حال ، فهي تعيش يوماً بيوم ، لا تؤمن إلا بعينها ، ولا ترى أكثر من طرف أنفها . إلا أنها في هذا السير الحثيث إلى الكشف والتجديد ، خاضعة في الواقع من حيث لا تشعر لدفعة خفية من الإيمان بإمكانيات لا نهاية لها في الكون ، كما أنها تلمس في أثناء تجاربها اليومية أن كل جديد تحصل عليه في تبديل أوضاع الأشياء إنما هو ثمرة مجهودات إرادية عاقلة . وليس هناك مثال واحد ، منذ عرف الإنسان الكون يدل على أن الطبيعة بدلت أوضاعها ، وأحدثت في نفسها نظاماً جديداً ، من غير تدخل قوة شاعرة مستقلة عن تلك المادة ، مهيمنة عليها . أليس هذا وحده كافياً في لفت النظر إلى أن سائر الترقيبات السابقة ، التي نراها في طبائع الأشياء أو سير الحوادث ، لم تبرز هكذا من تلقاء نفسها ولا بقوة لاشعورية مثلها ؟ هذا هو أساس الفكرة التي تسيطر على الدينيات والروحيات جميعاً ، وهي أن على رأس كل سلسلة من الأسباب قوة اختيارية ، هي قوة الإنشاء والابتكار التي لا بد أن ينطوى عليها السبب الأول .

نعم إن العلوم الواقعية ، حين تنظر في هذه الآلة الكونية الدقيقة لفحص أجزائها وتعرف قانون سيرها ، إنما يعينها من وراء هذا البحث تنظيم الجهد الإنساني وتنسيقه على وفق ذلك القانون الآلى . وهى من هذه الوجهة الخاصة لا لوم عليها فى إهمالها السؤال عن مخترع هذه الآلة وواضع ذلك النظام ، لأن هذا السؤال خارج عن طبيعة المهمة الأولى التى تخصصت لها . ولكن اللوم كل اللوم على الإنسان ، بما هو إنسان ، حين يضع يديه هذه القيود الحديدية لعقله ، وحين يبتز هذا العنصر الجوهرى فى كيان نفسه ، بإبعاد هذا السؤال بتاتا من بين بحوثه ، قفاعة باللحظة الحاضرة عن الماضى السحيق والمستقبل البعيد ، لأنه بذلك يهبط من عرش إنسانيته إلى صف الحيوانية ، ويسكت ذلك الصوت السماوى الذى يناديه من أعماق روحه ، مستحثا له على استكمال فطرته ، زاجرا له عن الاكتفاء بنظرة فى حاضر الأشياء وحاضره ، عن التطلع إلى مبدئها ونهايتها ، وإلى مبدئها ونهايتها .

والآن نستطيع أن نضم العناصر الرئيسية التى استخرجناها فى ثنايا هذا التحليل ، وأن نؤلف منها الحد التام لماهية الدين ، فنقول :

الدين هو « الاعتقاد بوجود ذات - أو ذوات - غيبية - علوية ، لها شعور واختيار ، ولها تصرف وتدير للشئون التى تعنى الإنسان ، اعتقاد من شأنه أن يبعث على مناجاة تلك الذات السامية فى رغبة ورهبة ، وفى خضوع وتعبد » وبعبارة موجزة ، هو « الإيمان بذات إلهية . جديرة بالطاعة والعبادة » . هذا إذا نظرنا إلى الدين من حيث هو حالة نفسية *état subjectif* بمعنى التدين . أما إذا نظرنا إليه من حيث هو حقيقة خارجة *fait objectif* فنقول : « هو جملة النواميس (١ - الدين)

النظرية التي تحدد صفات تلك القوة الإلهية ، وجملة القواعد العملية التي ترسم طريق عبادتها .

« وبعد » فلن يشق على القارئ أن يعود الآن بنفسه إلى التعريفات المختلفة التي قلناها في صدر هذه البحث ، وأن يتبين في ضوء هذا البيان مقدار ما في كل واحد منها من وفاء أو زيادة أو نقص عن الحاجة . غير أننا نود إلى أن نشير إلى مؤاخذتين مهمتين في تعريف (دوركايم) و (ريناك) وأشياءهما .

أما (الأولى) فهي أن هؤلاء الباحثين لم يعتبروا من القدسية الدينية سوى جانبها العملي (السلبي) وهو تحريمها لبعض الأشياء ، والتحذير من مباشرتها والدنو منها : « Tabou » . وقد فاتهم أن المنع من لمس شيء ما ليس دائماً دليل قدسيته ، بل قد يكون على الضد دليل ما فيه من خبث ورجس ، كما فاتهم أن الشعائر العملية في كل نملة يجب أن تكون ترجمة كاملة لعقائدها ، فإذا كان التقديس هو من أحد جانبيه تنزيهاً عن العيوب والنقائص ، فهو من الجانب الآخر وصف بالجميل والكمال ، هو تعظيم للقيم الكبرى ، والمثل العليا . فمظهره في الناحية السلبية عدم انتهاك الحرمات ، وفي الناحية الإيجابية الإقبال على الفضائل إغترافاً من معينها ، وتذوقاً لجمالها ، وتمثلاً لجوهرها ، فالتعريف إذاً قاصر عن استيفاء أجزاء المعروف .

وأما المؤاخذه (الثانية) - وهي أشد خطراً وأمس بالجوهر - فهي أنهم يتجردهم ماهية الدين من فكرتي « الروحية » و « الإلهية » قد جردوها من أخص صفاتها ، ونزعوا منها المحور الذي تدور عليه كل عناصرها ، والمعيار الوحيد الذي تقاس به مظاهرها ، وتتميز به عما سواها . وفي الحق أن التعريف الذي يقدمونه لنا بعد حذف هاتين الخاصتين يمكن تطبيقه بأكمله على كل مظهر من مظاهر

النشاط الاجتماعي ، متى كانت له صبغة السنن الموروثة ، التي يلتزم الجمهور مراعاتها في حياتهم الأدبية ، أو الفنية ، أو الاقتصادية ، أو غيرها . فعادة رفع الأعلام في الأعياد ، والقيام عند السلام الوطني ، ولبس السواد في الحداد ، ووضع الخاتم في أصبع معينة المتزوج أو غير المتزوج ، وحننات التكريم وإشارات التعظيم ، والأزياء القومية أو الطائفية ، وسائر العوائد الملائمة التي تسمى « بالاتي-كيت » أو « البروتوكول » والتي يعد الخروج عنها نائبا في ذوق العرف العام أو الخاص - كل أولئك يسوغ لنا بمقتضى تعريفات المدرسة الاجتماعية الفرنسية أن نسميها أعمالا دينية وعبادات . ومثل هذا يقال في باب الآراء والمذاهب السياسية وغيرها .

ولا يكفي لإزالة اللبس هنا أن نقول إن الفكرة الدينية تقتضي « الإيمان بأن الموجودات ليست كلها من نوع واحد ، ولا في مرتبة واحدة ، بل بعضها أسمى من سائر الأنواع »^(١) لأن اعتقاد هذا التفاوت كما يتحقق في الفكرة الدينية يتحقق في غيرها ، كاعتقاد أمة ما أنها أرقى عنصرا ، وأنبل مولدا ، وأحق بالزعامة العالمية من سائر الأمم . . . وهكذا ينفرط العقد ويمتد اللبس بين الحقائق الدينية وغيرها إلى أقصى مداه . وما وضعت الحدود إلا لإقامة الحدود بين المعاني المختلفة ، حتى لا يبغي بعضها على بعض .

(١) رسالة « الوحي والدين والإسلام » ص ٢٨ و ٢٩ ، للمرحوم الشيخ مصطفى عبدالرازق . وأصل هذه التفرقة معروف عند مؤلفي العرب بجبارات مختلفة انظر معجم الفلسفة للأستاذ لالاند : (LALAND, vocabulaire Technique et Critique de La philosophie, p. 704) .

البحر الثاني

في

علاقة الدين بأنواع الثقافة والتهديب

البحث الثاني

في

علاقة الدين بأنواع الثقافة والتهذيب

الدين والأخلاق — الدين والفلسفة — الدين وسائر العلوم

الدين والأخلاق :

ها هنا نوعان من الدراسة للصلة بين الدين والأخلاق : دراسة (نظرية ، تجريدية) تنظر إلى الأشياء كما يمكن أو كما يجب أن تكون ، ودراسة (واقعية ، تاريخية) تنظر إليها كما كانت بالفعل .

(فمن الناحية التجريدية) يمكننا ، بوجه من النظر ، أن نجعل من هذين المعنيين حقيقتين متغايرتين ، وبوجه آخر ، أن نجعل منهما مفهومين متداخلين .

ذلك أننا إذا نظرنا إلى (الدين) من حيث هو معرفة (الحق) الأعلى وتوقيده إلى (الخلق) من حيث هو قوة النزوع إلى فعل (الخير) وضبط النفس عن الهوى ، كان أمامنا حقيقتان مستقلتان ، يمكن تصور إحداها بدون الأخرى ، فتختص أولاها بالفضيلة النظرية ، والأخرى بالفضيلة العملية .

غير أنه لما كانت الفضيلة العملية يمكن أن تتناول حياة الإنسان في نفسه ، وفي مختلف علاقاته مع الخلق ، ومع الرب ، كان القانون الأخلاقي الكامل هو الذي يرسم طريق المعاملة الإلهية ، كما يرسم طريق المعاملة الإنسانية . وكذلك لما كانت الفكرة الدينية الناضجة هي التي لا تجعل من الألوهية مبدأ تدبير فعال فحسب ، بل مصدر حكم وتشريع في الوقت نفسه ، كان القانون الديني

الكامل هو الذى لا يقف عند وصف الحقائق العليا النظرية ، وإغراء النفس بحبها وتقديسها ، بل يمتد إلى وجوه النشاط المختلفة فى الحياة العملية ، فيضع لها المنهاج السوى الذى يجب أن يسير عليه الفرد والجماعة . وهكذا يصل القانون الدينى - إذا استكمل عناصره - إلى بسط جناحيه على علم الأخلاق كله ، بل على سائر القوانين المنظمة لعلاقات الأفراد والشعوب ، بحيث يجعلها جزءاً متمماً لحقيقته ويصبغ كل قواعدها بصبغة القدسية ، فيصبح أتباع الفضائل الفردية والاجتماعية نوعاً من الطاعة لأوامر الدين ، وباباً من أبواب القربات والعبادات الإلهية ؛ فضلاً عن كونه تحقيقاً لمبدأ العدالة الإنسانية ، وتلبية لداعى الفطرة السليمة .

وبخلاصة القول فى هذه الناحية التجريدية أن الدين والأخلاق فى أصلهما حقيقتان منفصلتان المنزعتان والموضوع ، ولكنهما يلتقيان فى نهايتهما ، فينظر كل منهما إلى موضوع الآخر من وجهة نظره الخاصة . كمثل شجرتين متجاورتين تمتد فروعهما ، وتتعانق أغصانهما ، حتى تظلل إحداها الأخرى .

(أما من الوجهة الواقعية) فإننا لا نرى الصلة بين الدين والأخلاق تبلغ دائماً هذا الحد من القسائد والتعانق ، لا فى مبدأ نشأتهما فى نفس الفرد ، ولا فى دور تكوينهما وتركزهما فى قوانين وقواعد مقررة فى المجتمع . أما فى الحياة الفردية ، فإن هذا الاتصال يبدو واضحاً فى عهد الطفولة والصبا ؛ فالشعور الأخلاقى أقدم وأرسخ فى نفس الطفل من الشعور الدينى . ولذلك نراه يبدأ فى سن مبكرة جداً باستحسان بعض الأفعال ، واستفكار بعضها ، والاستحياء من بعض آخر ، ولا يشعر بالحاجة إلى تعليل ظواهر الكون وتقديس سر الوجود إلا فى دور ثان يكون فيه أنمى عقلاً ، وأهدأ بالاً ، وأشد تيقظاً ، وأدق ملاحظة . وأما فى المجتمع فإن امتزاج القوانين الدينية والقوانين الأخلاقية نراه لا يجرى على سنن واحد فى المصورات والنبئات المختلفة ، فكثيراً ما ظهرت فى التاريخ نظم أخلاقية لا تعرض

لواجب الآلة قط ، ولا تستقى تشريعها للفضائل الأخلاقية من وحى الدين ، بل من قوانين العقل ، أو وحى الضمير ، أو سلطان المجتمع ، أو حساب المصالح والمنافع ، أو غير ذلك . كما ظهرت في التاريخ مذاهب دينية لاتعنى هذه العناية بالناحية العملية الاجتماعية ، بل كثيراً ما تجعل المتدين ينطوى على نفسه ، متخذاً مثله الأعلى في العزلة والصمت والتأملات العميقة .

نعم إن معرفة الحق وتعظيمه لا يخلوان في غالب الأمر عن مظهر يتمثلان فيه . ولذلك تسكاد لا تخلو حقيقة التدين عن عنصر عملي يكون حلقة الاتصال بين الدين والأخلاق ، ويتحقق ذلك على الأقل في الجانب الإلهي من الواجبات الذي نسميه عبادة . لكن هذا المظهر نفسه قد تغمض معالاه ، وتتضاءل صورته ، حتى يصير كلمة تعبر عن العجز والخيرة في التماس طريق التوجه إلى ذلك السر الهائل . وإن دين الحنفاء من العرب في الجاهلية لمو أوضح مثال لهذه الحقيقة ، فابن هشام يروى لنا عن أحد هؤلاء الحنفاء وهو زيد بن عمرو بن نفيل أنه كان يقول وهو مسند ظهره إلى الكعبة : « اللهم إني لو كنت أعلم أي الوجوه أحب إليك عبدتك به . ولكني لا أعلمه » (١) .

بقي علينا أن نتساءل عن المعنى الذي يقصد إليه غالباً من كلمتي « الدين » و « الخلق » في محاوراتنا العصرية . وهنا أيضاً نجد بين الكلمتين من المرونة في التداخل قارة ، والاستقلال تارة أخرى ، ما يجعلهما دائماً في شبه مد وجزر ، ويجعل من العسير تحديد المراد من كليهما بصفة حاسمة إلا أنه يلوح لنا أن هاتين الكلمتين لا تزالان تخضعان في استعمالنا للقاعدة المعروفة في الكلمات العربية التي من أسرة واحدة ، مثل « الرأفة والرحمة » و « البر والتقوى » و « الإيمان

والإسلام » وغير ذلك . وهى أن هذه الكلمات التوائم كلما اجتمعت فى العبارة افتردت فى المعنى ، وكما افتردت فى العبارة اجتمعت أو مالت إلى الاجتماع فى المعنى بقدر الإمكان . فإذا قلنا : « فلان ذو دين وخلق » . وحب لى تخلق العبارة من عيب التكرار واللغو أن تؤدي كل من الكلمتين معنى مستقلا ، منعزلا عن الآخر انعزالا كلياً ، بحيث يختص الدين بالجانب الإلهى ، والخلق بالجانب الإنسانى فيكون معنى الدين الإيمان أو التقوى الخاصة ، أعنى القيام بفرائض العبادة : ويكون معنى الخلق التحلى بالفضائل والآداب الاجتماعية .

أما إذا اكتفينا بقولنا : « فلان ذو دين » وكان المفروض أن الدين الذى نشير إليه من الأديان الخلقية المعروفة ، فإن كلمة الدين هنا تتسع لمعنى أختها المطوية أيضاً . وحينئذ يراد منها التقوى الشاملة الكاملة ، أعنى القيام بالفروض الإلهية والإنسانية معاً .

وكذلك إذا اكتفينا بقولنا : « فلان ذو خلق » وكان مفهوماً أن الأخلاق المتواضع عليها جامعة للحقوق الإلهية والإنسانية . ولا تفوتنا هنا الإشارة إلى أنه حتى فى هذه الحالة التى تأخذ فيها كلمة الخلق أوسع معانيها ، لا تصبح تلك الكلمة مرادفة تماماً لكامة الدين ، لأن هذه لا تزال تمتاز بعنصر نظرى جوهري ، لا يمكن سقوطه ولو ذهب غيره من الأجزاء ، ذلك هو عنصر المعرفة بالإله والإيمان به ، وهو عنصر لا يدخل فى طبيعة مفهوم الأخلاق ، لأنها دائماً ذات طابع عملى ، وما اعتمادها إن اعتمدت على وازع الدين والإيمان إلا اعتماد على دعامة ووسيلة ، لا على جزء متمم لحقيقتها ، وفى وسعها بعد أن تستغنى عن هذه الدعامة بباعث الوجدان أو غيره كما أسفلنا ، فلا يكون بينها وبين الدين العملى إلا تشابه موضوعى ، مع اختلاف البواعث والأهداف .

الدين والفلسفة :

إذا نحن أحصينا ضروب المعرفة الإنسانية على كثرة اختلافها وفرط تنوعها ، وجدنا من بينها ضرباً يجرى مع الأديان في مجال ، ويكاد يعد من عصبتها أو من ذوى رحمتها الأقربين ، ولا نجد ضرباً آخر يزاحمه أو يدانيه في هذا النسب . ذلك هو ما اصطلاح العلماء على تسميته باسم « العلم الأعلى » أو « الفلسفة العامة » .

أليس موضوع الفلسفة هو نفسه موضوع الدين ؟ أوليست المشكلة التي تعالجها الفلسفة هي بعينها المشكلة التي انتدبت الأديان لحلها ؟ فمطلب الفلسفة هو معرفة أصل الوجود وغايته ، ومعرفة سبيل السعادة الإنسانية في العاجل والآجل . هذان هما موضوعا الفلسفة بقسميهما العلمي والعمل ، وهما كذلك موضوعا الدين بمعناه الشامل الأصول والفروع .

غير أن الاتحاد في موضوع البحث لا يعنى دائماً الاتفاق على نتائجه . فكما أمكن أن تختلف الأديان^(١) في تعيين الحلول لهذه المسائل الكبرى ، اختلفت مذاهب الفلسفة فيما بينها اختلافاً كثيراً ، بل قد يكون الاختلاف بين الفلاسفة أشد تباعداً وأكثر تشعباً منه بين أهل الأديان .

وليس يعنينا هنا أن نبحث عن وجوه الاختلاف الداخلي بين أهل المعسكر الواحد من هذا الفريق أو ذاك ، ولكن الذى يعنينا هو أن نعرف الوجوه التى فصلت بين هذين المعسكرين : الدينى ، والفلسفى ، حتى جعلت كل طائفة منهما ذات لقب خاص ، لا يسوغ نقله إلى الطائفة المقابلة لها .

(١) واضح أننا نعنى الأديان في جملتها ، لا خصوص الأديان السماوية ؛ فهذه لم يكن بينها اختلاف ألبتة في المبادئ العامة والقواعد الأصلية ، وما طرأ على بعضها من الاختلاف في ذلك فإنما هو ابتداء وانحراف .

وإذ لا سبيل لنا إلى الفصل بين موضوعي الديانة والفلسفة ، بعد أن تبينت وحدة هذا الموضوع ، بقي أمامنا أن نبحث عن وجه اختلافهما في النتائج التي وصل إليها كل منهما .

غير أننا لا نستطيع أن نصدرها هنا حكماً عاماً شاملاً ، يجمع بين الحقيقتين كلية ، أو يفصل بينهما كلية ، إذ أننا نجد كثيراً من المذاهب الفلسفية قد توصلت بمجهودها العقلي المستقل إلى تقرير المبادئ الأولية التي قررت بها الأديان ، بينما نجد بعضها قد انفصل من أول الطريق أو من وسطه عن تلك المبادئ .

وأشد هذه المذاهب انفصلاً ، وأكثرها بعداً ، هي المذاهب المادية ، التي لا يعترف بشيء في الوجود وراء الحس والمشاهدة ، فتنكر بذلك مبدأً رئيسياً مشتركاً ، تقوم عليه جميع الأديان ، وتقره سائر الفلسفات .

بل إن بعض الفلسفات الروحية ، التي تتلاقى مع الديانات في الاعتراف بأن للعالم صانعاً قديراً ، قد فهمت الصلة بين هذا الإله وبين العالم على وجه يجعلها تتخلف عن ركب الأديان في مرحلة أو أكثر ، إذ تفقد به عنصراً آخر من عناصر الديانات وأهمها عنصران :

العنصر الأول - عنصر « بدء الخلق » أي إحداث المادة من العدم . وهو مبدأ تعترف به جميع النحل الدينية ، في حين أن بعض قدماء اليونان كان يرى أن الروح المدبر للعالم لم ينشئ هذا العالم لإنشاء ، بل إنه وجد أمامه المواد الكونية مبعثرة بغير نظام ، فقام بتنسيقها على هذا الوجه الهندسي المتقن ، فالخالق في نظرهم ليس بارئاً ، بل هو صانع ماهر *demiurge* ^(١) ليس غير .

العنصر الثاني - عنصر « الربوبية » أو « العناية المستمرة » ، فإن الأديان كلها

(١) هذا هو اسم الخالق في لسان أفلاطون والأفلاطونيين .

قائمة على فكرة التجديد لقوة لها صلة بالحوادث اليومية ، ولها عناية دائمة بالكائنات ، لا تنفك عن إمدادها وتديرها ، وذلك هو أصل فكرة العبادة التي لا يتحقق اسم الديانة دونها .

أما الفلسفات التي تؤمن بالآلوهية فايست كلها تؤمن بهذه الربوبية ؛ إذ أن بعضها كان يرى أن صلة الإله بالعالم إنما هي صلة العلة الأولى والسبب البعيد الذي أدى عمله ، واتته مهمته ، وأن مثله كمثل المهندس البناء حين يفرغ من رسم البيت وبنائه ، ويصبح لا شأن له بسياسته وتديره ، أو على الأقل لا صلة له بتدبير عالمنا الأرضي^(١) .

والآن دع هذه الفصيلة من المذاهب الفلسفية ، أعني فصيلة المذاهب المتخلفة عن قافلة الأديان ، وخذ بنا في المقارنة بين الدين وبين الفلسفات التي تلتقي مع الديانات ، لا في موضوعها وحسب ، بل في أصولها العامة التي أشرنا إليها . فهل ترى يصل أمر التقارب بينهما إلى حد الاتفاق في كل شيء ، حتى يصبحا اسمين لمسمى واحد ؟

هيات ! فقد بقيت وستبقى بينهما فروق كثيرة ، يراها بعض العلماء في الوسائل والمناهج ، وبعضهم في المصادر والمنابع ، وبعضهم في الظروف والملازمات ؛ ونراها نحن في شيء أعمق من هذا كله ، في العناصر المقومة لحقيقة كل منهما .

(١) اشتهر عن أبيقور Epicure أنه كان يزعم أن الآلهة تعيش عيشة مثالية في الآلهة والنعم ، وأنها لا شأن لها بالعالم الأرضي حتى يرجو الناس خيرها ، أو يخبشوا غضبها . وقد عقد أفلاطون بحثاً في كتاب القوانين ذكر فيه أن الإلهاد نوعان : أحدهما إنكار الآلوهية والثاني الاعتراف بآلهة لا تعنى بشؤون الإنسان ؛ وأخذ يسرد الدلائل العقلية على بطلان هذا الرأي وفساده (platon, les Lois L.x, 900 et suiv.)

فلنبداً بمرض مقالات السابقين ونقدھا ، ثم نختم بما نراه نحن فى هذه القضية :

يقول الفارابى نقلاً عن قدماء اليونان : إن اسم الفلسفة خاص عندهم بالعلم الذى تتعقل فيه حقائق الأشياء بذاتها ، لا بمثلها ، ويتوسل فيه إلى إثباتها بالبراهين اليقينية ، لا بمجرد الإقناع . أما الملل والأديان فطريقها فى التفهيم إقناعى ، وتمثيلى .

نقول : إن صحت هذه التفرقة فى بعض الأديان ، فإنها لا تنطبق على جميعها . فهذا دين الإسلام مثلاً قد جمع فى تعاليمه بين طريقتى اليقين والإقناع ، وبين منهجى التحقيق والتمثيل . والفيلسوف ابن رشد يقرر لنا هذه الحقيقة بطريقة تطبيقية على كثير من المسائل والنصوص ، فى كتابه « فصل المقال » ، فيما بين الشريعة والحكمة من الاتصال . فبعد أن بين أن طباع الناس متفاضلة فى التصديق ؛ فمنهم من يصدق بالبرهان ، ومنهم من يصدق بالأقاويل الجدلية تصديق صاحب البرهان ، إذ ليس فى طبيعته أكثر من ذلك ، ومنهم من يصدق بالأقاويل الخطائية . كتصديق صاحب البرهان بالأقاويل البرهانية ، يقال ما نصه : « ولما كانت شريعتنا هذه . . . قد دعت الناس من هذه الطرق الثلاث ، غم التصديق بها كل إنسان ، إلا من يجعلها عناداً بلسانه أو لإغناؤه . ذلك من نفسه . ولذلك خص عليه الصلاة والسلام بالبعث إلى الأحمر والأسود ، أعنى لتضمن شريعته طرق الدعاء إلى الله تعالى . وذلك صريح فى قوله تعالى : (ادع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة ، وجادلهم بالتى هى أحسن)^(١) . وقال فى موضع آخر من هذا الكتاب : « فإن الكتاب العزيز إذا تؤمل

وجدت فيه الطرق الثلاثة ، أعنى الطريق الموجودة لجميع الناس ، والطريق المشتركة لتعليم أكثر الناس ، و [الطريق] الخاصة ^(١) .

ليس لنا إذاً أن نقول إن الأديان كلها تقوم على الإقناع الخطابى والتمثيلى ، لا على التحقيق واليقين .

ثم ليس من الصواب أن نقول ، من الجهة الأخرى ، إن التعليمات الفلسفية تستمد دائماً من نور العقل ، وتستند إلى البراهين القطعية ، إذ لو كانت كلها كذلك ما أمكن أن يحدث بينها هذا الاختلاف والتضارب ، فإن الحق لا يعارض الحق ولا يكذبه ، بل يسنده ويؤيده .

فهذا التعارض دليل واضح على أنه ليس كل واحد منها يمثل الحقيقة المطلقة أو يقول فيها الكلمة الأخيرة ، بل من الجائز أن يكون كل منهما يمثل جانباً من حقيقة مركبة تتألف من مجموعها ، ومن الجائز أن يكون الحق وأحداً منها وسائرهما باطلاً ، أو يكون الحق وراء ذلك كله . ولا بد لمعرفة أى ذلك هو الواقع ، فى موضوع ما ، من إعادة النظر فيه بالفحص والمقارنة بين مذهب مذهب ، ودليل دليل .

ونحن نعرف بالاستقراء والتجربة أن أكثر هذه النظريات الفلسفية المتضاربة فروض وتقديرات ، تدور كلها فى ذلك الإمكان والاحتمال ، وتتفاوت فيما بينها بقدر ما فيها من حسن العرض وتناسق الوضع ، لا اعتماداً على العقل الخالص ومتانة البرهان ، بل على جودة الخيال وبراعة البيان فهى لا تعدو أن تكون ضرباً من الشعر المنشور ، يناجى العاطفة ويستهوى القلوب . . . من غير أن يكون فى حجتها ما يشفى طالب اليقين ، ولا فى حكمها ما يحسم مادة النزاع بما فيه فصل الخطاب .

ننتقل إذا إلى فرق آخر :

يرى ابن سينا أن الدين والفلسفة ، مع اشتراكهما فى تعريف « الحق » و « الخير » يختلفان فى مبلغ عنايتهما بهذين الأصلين ، ويقول : إن الشريعة الإلهية يستفاد منها مبادئ الحكمة العملية وحدودها على الكمال . أما الحكمة النظرية فإن الشريعة تعنى بمبادئها فقط على سبيل التنبيه ، تاركة للقوة العقلية أن تحصلها بالكمال على وجه الحجج^(١) .

نقول : هذا الفرق ، على عكس الفرق الذى حكاه الفارابى ، ينطبق بوضوح على الشريعة الإسلامية ، فإنها نبهت على مبادئ الحكمة النظرية تنبيهاً رقيقاً ، وبينت الحكمة العملية بكمالها . ولكن هل ينطبق ذلك على سائر الشرائع الإلهية ، فضلاً عن الديانات الأخرى ؟ كل ما يمكن أن يقال هو أن عناية الأديان فى جملتها بالناحية العملية أشد منها بالناحية النظرية ، ولكننا نعرف من مدارس الفلسفة أيضاً ما يغلب عليها — أو يكاد يستأثر بها — هذا العنصر العملي^(٢) . فلا يصلح ذلك فارقاً كافياً لتمييز ماهية الدعوة الدينية عن التعاليم الفلسفية بصفة مطردة .

أما علماء الغرب اليوم فيرون الفرق بين الدين والفلسفة من الوجوه الآتية :

١ — مشاكل الفلسفة يناط حلها بالأفذاذ من ذوى العقول الراجعة ، بينما مسائل الدين — فى زعمهم — تحلها الشعوب والجمهير . قالوا : ولذلك كانت نشأة الأديان ، وحياة واضعيتها ، والظروف التى ألفت فيها كتبها ، غامضة مدفونة فى ظلمات التاريخ ، ولا كذلك الآثار الفلسفية .

(١) رسالة الطبيعيات لابن سينا (ص ٢ — ٣) .

(٢) كما يظهر جلياً فى حكمة سقراط .

٢ — الدين يرثه الشعب عن أسلافه ، والفلسفة يستمدّها الفيلسوف من عقله ومن ملاحظاته الشخصية ، ولو خالفت العقائد الموروثة .

٣ — الفلسفة متجددة ، والديانة تميل إلى الثبات وعدم التطور ؛ لأن الجماعات لا تقبل أن تغير عقيدتها كل يوم ، أو أن تعيد النظر فيها من جديد ، ولا سيما إذا كان كتاب العقيدة مفروضاً فيه أنه كلام الرب المعبود .

٤ — الديانة لها في المجتمع مكان الصدارة ؛ لأن لها الأسبقية وتقدم العهد ، الذي مكن لها من الرسوخ في القلوب ، ولأنها عقيدة الجمهور ، وفي متناول عقليته .

٥ — الدين لا يستغنى عن مظهر اجتماعي ، في حفلات يومية ، أو سنوية ، أو موسمية ، يوثق بها الأفراد أو اصرهم الطائفية ، كما أن الفكرة الدينية بحاجة إلى التجسد في صور معينة ، ورسوم محددة ، يحدّد بها المتدين عهده بعقيدته ، التي هي دائماً عرضة للنسيان ، من جراء المشاغل الحيوية المادية ، بينما الفلسفة لا حاجة بها إلى هذه الحمافل ، لأن عقيدة الفيلسوف حاضرة في نفسه في غالب الأمر . كما أنها لا يصبح أن تتمثل في رسوم عبادة معينة ، لأنه لا شيء من تلك الصور المحددة يفرضه العقل فرضاً ، بحيث يكون الخروج عنه شذوذاً في التفكير ، ولو التزم الفيلسوف شيئاً من هذه الأوضاع الخاصة ، وجعله شعاراً لفلسفته ، لخرج إلى ضرب من الهزل والمجون ، حرى أن يسخر منه .

٦ — الديانة تعيش بسلطان ونفوذ كنفوذ الدولة ، والفلسفة لا تعيش

إلا في جو الحرية .

الناظر في هذه الفروق يرى أنها في مجلتها لا تصور الديانة والفلسفة في كل الأدوار التي مرت بهما ، بل تصفهما في حالتها الحاضرة ، وفي أوروبا المسيحية على وجه أخص ، فهي تصور لنا الأديان الموروثة عن السلف في حالة استقرارها (— الدين)

وثباتها ، بعد أن أصبحت عقيدة للجمهور ، وصارت جزءاً من تاريخه ، يحف بها جلال الماضى ، ويحوطها سلطان الكنيسة ؛ وقد بعد عهدها بتاريخ نشأتها الغامض . ثم تصور لنا الفلسفة بازغة فى عقل الفيلسوف ، مطبوعة بطابع عقله ونزعاته وأحاسيسه ، طليقة من كل قيد ، تستطيع أن تلبس كل يوم ثوباً جديداً .

ولا ريب أننا حين ن عقد المقارنة هكذا فى ملابسات متباينة ، نحصل على صورتين متفاوتتين : فالديانات تبدو لنا فى مظهرها الاجتماعى المستقر ، والفلسفة فى طابعها الفردى الحر المتجدد . وهكذا يصدق القول بأن « الديانة هى فلسفة الشعوب والجمهير » وأن « الفلسفة هى ديانة الأفاض الممازين » .

أما إذا عدنا بالديانات إلى عصور نشأتها ، أو عصور تجديدها وإصلاحها ، فإنها تبدو لنا هى أيضاً وهى تحمل أعلاماً شخصية : موسى ، أو بوذا ، أو عيسى ، أو مانى ، أو محمداً ، أو لوثر ، أو عبد الوهاب ، أو غيرهم ، حتى الديانات الوثنية لم تعدم زعماء وضعوا أساسها ، أو وسعوا بنيانها ، إما بالتفنن والاختراع ، وإما بجلب « تماثيل الآلهة » من رحلاتهم فى مختلف الأقطار ، كما يحدثنا التاريخ عن بعضهم .

وليس جهل الشعب بحياة مؤسس ديانته دليلاً على أن هذه الديانة فى نشأتها كانت من وضع الشعب فى الجيل نفسه أو فى جيل سابق . وكل ما فى الأمر أنها ميراث جملوا مورثه . نعم إن هذه التركة قد يكون أصابها على مر العصور شيء قليل أو كثير من التحول والتطور ، حتى أصبحت فى وضعها الأخير أثراً مشتركاً ، وثوباً مرقعاً ، ينتسب إلى أكثر من فرد واحد ، وتقبله الشعب هكذا على علاته . ولكننا متى ارتقيننا بهذا الميراث الشعبى من عصر إلى عصر ، حتى نصل إلى عهد نشأته ، لا بد أن نصل إلى مبدأ لا يكون هو الشعب فى جملته

ولا جماعة من الشعب . وإلا فليجيئونا بمثال تاريخي واحد ، اجتمع فيه شعب من الشعوب أو طائفة من رؤسائه ، فتواضعوا فيما بينهم على ابتكار منظمة دينية جديدة ، يخلقون عقائدها وعباداتها جملة وتفصيلا ، من غير أن يكون بين أيديهم أثر يأترونه عن سلفهم ، ولا كتاب يدرسونه ويجهدون في فهمه وتأويله ، منسوب إلى فلان أو فلان .

على أن غموض تاريخ مؤسسي الديانات ، وعدم تحديد العصور والملابسات التي ظهرت فيها كتبهم ، ليس قاعدة عامة ، فهذا تاريخ الإسلام ونبيه وكتابه غرض طرى ، كأنه ولد أمس ، وعلماء أوروبا يعترفون بذلك ويعلمونه في إنصاف وصراحة ، غير أنهم يعدونه استثناء من قاعدة الأديان . لكن الحقيقة أن القدر الذي يصح عده استثنائيا في الإسلام من هذه الناحية هو درجة الوضوح التاريخي وممتانة الأسانيد المتصلة لكتابه في جملة وتفصيله . أما الوجود التاريخي لزعماء الأديان ومجل دعوتهم ، فهذا قدر مشترك بينه وبين كثير من الملل . حتى لو سلمنا أنه استثناء ، فقد أصبح الفارق الذي يزعمونه بين نشأة الدين ونشأة الفلسفة غير صحيح على عمومه .

وكما أن الديانات بعد تأسيسها تميل إلى الثبات والاستقرار بين الشعوب حتى يقوم فيها مجددون أو مصلحون ، فكذلك تعاليم الفلسفة ومقررات العلوم ، حتى الرياضيات والطبيعية نفسها ، مالت إلى الركود في كثير من القرون . والتجديد في كلا الميدانين يلاقى مناهضة شديدة . وكم من الاختراعات والاكتشافات الحديثة عدت جنونا من مدعيها حتى في الأوساط السياسية والعلمية .

أما حديث المظاهر الاجتماعية في شعائر العبادة ، فإنه ينطبق حقيقة على الأديان العامة التي استكملت عناصرها وفروعها ؛ ولكنه لا ينطبق على الأديان الفردية ،

التي لا تعدو أن تكون وجدانا غامضا أو عقيدة مبهمه تتجمع فى الصدر ، ولا يحسن صاحبها التعبير عنها بشعار خاص . وقد رأينا مثلاً من ذلك فى أديان الحنفاء ؛ ولا نزال نرى أمثالهم فى كل أمة من ذوى الفطر السليمة ، الذين لم تصل إليهم تعاليم الأديان الصحيحة ، ولم يعجبهم ما فى بيثتهم من العقائد الزائغة ، والموائد المنحرفة ؛ ولكنهم فى الوقت نفسه لم يصلوا إلى تحديد وضع معين يتخذونه شعاراً لعقيدتهم ، فهو لاء غرباء فى قومهم ، لا يجد الواحد منهم فى نفسه حافزاً على الاجتماع بغيره -- لأن كل واحد منهم أمة وحده -- فضلاً عن أن يتفقوا بعد ذلك على نشيد واحد ، وحركات واحدة ، يجعلونها شعاراً ظاهراً لعقيدتهم . بل نقول إن حديث الشعائر والمظاهر لا ينطبق على كل الأديان الشعبية ؛ فهذه البوذية الأولى يقولون إنها لم تكن تعرف إلا العزلة التامة والتفكير العميق ، بعيداً عن كل الرسوم والأوضاع العملية . وعلى نقيض ذلك رأينا بعض الفلاسفة (مثل أوجست كونت) ، يجهزون مذاهبهم الفلسفية بكافة النظم والشعائر المعروفة فى الديانة المعاصرة لهم . وهكذا نرى التفرقة المذكورة لا تستقيم طرداً ولا عكساً .

بقيت التفرقة بين الدين والفلسفة بأن الفلسفة لا تعيش إلا فى جو الحرية ، وأن الدين لا يقوم إلا على السلطان والنفوذ . فهذا قول شديد فى الجملة لا على الإطلاق ؛ وهو ، إذا استنصل عن معناه ، يفتح أمامنا الباب لتقرير الفروق الصحيحة بين هاتين الحقيقتين :

ذلك أنه إن كان المقصود قيام الدين دائماً على سلطان الدولة ونفوذها ، فهى دعوى باطلة ، إذ أننا نعرف ديانات كثيرة عاشت ونمت فى ظل الرفق والتسامح ، بعيداً عن كل حكم وسيطرة . والبوذية أوضح مثال على ذلك ، بل المسيحية والإسلام ، فى أول عهدهما على الأقل ، قاما على احترام حرية

الضمير ، وعدم الإكراه في الدين . كما أننا نعرف عهوداً تطاولت فيها الفلسفة إلى مقام الحكم ، وتسلحت لمطاردة أعدائها وإخضاعهم .

وإن كان المقصود اعتماد الدين على السلطان الأدبي للمجتمع ، بمعنى أن الحياة الاجتماعية من شأنها أن تطبع الأفراد بطابع واحد ، وأن تجعل منهم وحدة متجانسة التفكير ، متشاكلة العوائد والعقائد ، بحيث يعد الشاذ عنها مذموماً منبوذاً ، فهذا إن صح ، إلى حد ما ، في الجماعات « البدائية » المحصورة في نطاق ضيق ، لا يسرى حكمه على سائر المجتمعات : فنحن نرى الأمم والشعوب في كل عصر تضم تحت أجنحتها العقائد المختلفة ، والنظم المتفاوتة ، ولا يحول ذلك دون تعاون الجميع في مرافق الحياة العسامة ، وتساندهم في الواجب الوطني المشترك .

أما إذا كان المقصود سلطان العقيدة على نفوس معتنقيها أنفسهم ، فلا ريب أن هذه ميزة تستأثر بها الديانات ؛ وليس للفلسفة أن تطمح إلى نيلها ، وإلا تجاوزت طورها ، وتناقضت في نفسها ، لأن حقيقة الفلسفة هي « محبة الحكمة » أو « الرغبة في المعرفة » ، ووظيفتها البحث عن الحقيقة بقدر الطاقة البشرية ، وعرض ما تظهر به من جوانب تلك الحقيقة ، والفيلسوف هو أول من يعرف قصور العقل البشري ، وقصور كل ما هو إنساني ، عن درجة الكمال . ولذلك كان التسامح والتواضع العلمي من أظهر خصائصه ، وهذا سقراط يضرب لنا أروع الأمثال في ذلك ، حين يقول : « الشيء الذي لا أزال أعلمه جيداً ، هو أنني لست أعلم شيئاً » . أما المكرة الدينية فإنها ، في مختلف مظاهرها ودرجاتها ، تفترض أن ما تقرره في شأن من الشئون مستمد من سر الوجود ، وأنه يمثل حقيقة الأشياء على ما هي عليه في نفس الأمر . فهي بطبيعتها ملزمة ، تتقاضى من صاحبها الخضوع والتسليم ، ولا تقبل منه في حكمها جدالاً ولا مناقضة ، بل

لا تبسح له فى نفسها بحثاً ولا ترديداً . فإن فعل ذلك فى مسألة ما ، كان فى هذه المسألة بعينها متفلسفاً غير متدين ، حتى يستقر فيها على رأى معين ويدين به ، فهناك لا يقبل فيه مساومة ولا يستطيع منه تحملاً ، إذ يصبح عقيدة يخلص لها إخلاصاً خارقاً للعادة ، حتى لا يبالي أن يضحى فى سبيلها بحياته . ولا نكاد نجد هذا السلطان على النفس لفكرة أخرى : علمية ، أو سياسية ، أو غيرها .

فإذا أردنا البحث عن السر فى هذه الظاهرة العجيبة ، فإننا نجد لو أنعمنا النظر فى الفرق بين حقيقة المعرفة وحقيقة الإيمان ، وفى الفرق بين القوة النفسية التى تقوم بوظيفة المعرفة ، والقوة النفسية التى تقوم بوظيفة الإيمان . فالواحد من الناس قد يدرك معنى الجوع والعطش ، وهو غير محس بالأمهما ، وقد يفهم معنى الحب والشوق ، وليس من أهلهما ، وقد يرى الأثر الفنى البارع فيفهم أسراره ، ويقف على دقائق صنعه ، ولكنه لا يتذوقه ، ولا يملك قلبه الإعجاب به ، وقد يعرف لفلان فضل عقل أو حزم ، أو أدب أو سياسة ، أو أولئك جميعاً ، ولا يشعر نحوه بعاطفة ولاء ، ولا رابطة مودة ، بل يكاد يفص فتواده بهذه الفضائل حقدًا وحسدًا ، ويكاد يفكر قلبه ما تراه عيناه . هذه كلها ضروب من العلم والمعرفة يهديها إلينا الحس ، أو الفكر ، أو البديهة ، أو الحدس ، فتلاحظها النفس وكأنها غريبة عنها ، أو تمر بها عابرة فتعسها مساً جانبياً لا يبلغ إلى قراراتها ، أو تخزنها وتدخرها ، ولكنها لا تهضمها ولا تتمثلها ، كل حالة نفسية تقف بالأفكار واللبادىء عند هذه المراحل ليست من الإيمان فى قليل ولا كثير ، الإيمان معرفة تتجاوب أصداؤها فى أعماق الضمير ، وتختلط مادتها بشغاف القلوب فلا يجد الصدر منها شيئاً من الضيق والخرج ، بل تحس النفس فيها ببرد وثلج ، الإيمان تذوق ووجدان يحمل الفكرة من سماء العقل إلى قرارة القلب ، فيجعلها للنفس رياً وغذاء يدخل فى كيائها . ويصبح عنصراً من

عناصر حياتها . فإذا كان موضوع الإيمان الحقيقة الكبرى ، والمثل الأعلى ، فهناك تتحول الفكرة قوة دافعة ، فعالة ، خلاقية ، ولا يقف في سبيلها شيء في الكون إلا استهانت به أو تبلى هدفها .

ذلك هو فصل ما بين الفلسفة والدين . غاية الفلسفة المعرفة ؛ وغاية الدين الإيمان . مطلب الفلسفة فكرة جافة ، ترسم في صورة جامدة ؛ ومطلب الدين روح وثابة ، وقوة محركة .

لا نقول كما يقول كثير من الناس إن الفلسفة تخاطب العقول ؛ وإن الدين يخاطب القلوب ويستهوئ المشاعر ، غير مبال بمبادئ المنطق وقواعد العلم . أو كما قال القديس أوغسطين St. Augustin : « أومن بهذا لأنه محال » « Credo quia absurdum » ، فذلك وصف لا ينطبق على كل الأديان ، ولكننا نقول إن الدين في كل أوضاعه لا يقنع بعمل العقل قليلا أو كثيراً حتى يضم إليه ركون القلب .

الفلسفة تعمل إذاً في جانب من جوانب النفس ، والدين يستحوذ عليها في جملتها . الفلسفة ملاحظة ، وتحليل ، وتركيب ، فهي صناعة تقطع أوصال الحقيقة وتزهق روحها ، ثم تؤلف بينها لتعرضها من جديد في نسق صناعي على مرآة الفطنة ، فتنتطبع على سطح النفس قشرة يابسة . أما الدين فهو حذاء ونشيد يحمل الحقيقة جملة ، فيعبر بها هذه القشرة السطحية ، لينفذ منها إلى أعماق القلوب وأغوارها ، فتعطى النفس كليتها ، وتملكها زمامها .

ومن هنا يستنبط فرق دقيق بين الفلسفة والدين :

ذلك أن غاية الفلسفة نظرية ، حتى في قسمها العملي . وغاية الدين عملية ، حتى في جانبه العلمي . فأقصى مطالب الفلسفة أن تعرفنا الحق والخير ما هما ؟

وأين هما ؟ ولا يعنينا بعد ذلك موقفنا من الحق الذى تعرفه ، والخير الذى تحدده . أما الدين فيعرفنا الحق لا لمعرفة فحسب ، بل لنؤمن به ونحبه ونمجده ، ويعرفنا الواجب لنؤديه ونوفيه ، ونكمل نفوسنا بتحقيقه .

وأول الآثار العملية لفكرة الدينية هو لقتها شعور المتدين إلى صلة بينه وبين الحقيقة العليا التى يدين لها ، وهى صلة تقوم فى جوهرها على معنى الإلزام والالتزام الأدبى بينهما . على حين أن الفلسفة من حيث هى فلسفة (أعنى من حيث هى صناعة عقلية ، مستقلة عن التصوف والمعانى الوجدانية) تستطيع أن تعيش من غير اعتراف بهذه الصلة . ذلك أن غاية الفيلسوف من ربطه المسببات بأسبابها هو فهم الأشياء على وجه منطقي معقول ، بحيث يأخذ كل حد منها موضعه اللائق به . فالقوة العليا التى يضعها الفيلسوف على رأس الحوادث الكونية يكفى فيها أن يكون شأنها فى الكون شأن الصانع فى تدبير صنعته ، أو الربان فى قيادة سفينته . وهى كما ترى صلة آلية خارجية ، لا يتبادل فيها الخطاب ، ولا تتناجى فيها الأرواح ، ولا يتجه فيها العبد إلى الرب بالحب والتبجيل ، والخشية والتأمل ، وما إلى ذلك من المعانى التى لا يتحقق مفهوم الدين من دونها ، إذ الدين ليس إيماناً ومعرفة فحسب ، بل هو فوق ذلك التفات روحى متبادل ، هو رباط من الطاعة والولاء ، ومن الحذب والرعاية ، بين المتدين وبين الحقيقة العلوية التى يؤمن بها .

ومن هنا تعرف السر فى اتفاق مؤرخى الأديان على أن المذهب الذى اشتهر فى القرن الثامن عشر باسم « الديانة الطبيعية » والذى يتلخص فى الاعتراف بثلاثة أركان : « وجود إله خالق ، وخلود الروح ، وسلطان الواجب الأخلاقى » ليس فى الحقيقة ديناً . ولم يكن يوماً مادياً من الأديان ، بل هو نوع من الفلسفة الجافة ، ينقصه قيام هذه الصلة الروحية بين الخلق والخالق ، ليستحق اسم الدين .

والمظهر الثانى من المظاهر العملية للفكرة الدينية هو ميلها إلى التدفق فى الميدان الاجتماعى ؛ ذلك أن طبيعة العقيدة كريمة فياضة ، تنزع دائماً إلى الانتشار وطلب المشاركة ، وتهز صاحبها إلى تحقيق أهدافها بالنشر والدعوة . بينما الفكرة العلمية أو الفلسفية تميل — ككل ثروة إنسانية — إلى الاحتجاز والاحتكار والاستئثار ، أو على الأقل لا تسعى بطبيعتها لهذا التوسع ، ولا يعنيها أن تصبح فى متناول الجمهور ، ولعلنا لا نسىء التعبير إذا قلنا إن الاختلاف بين هاتين الطبيعتين كالاختلاف بين الديمقراطية والأرستوقراطية ، فإذا رأينا فيلسوفاً يدعو إلى مذهبه ، ويحمل الناس على اعتناق رأيه ، علمنا أن فكرته قد أصبحت إيماناً ، وأنه قد خلع ثوب الفيلسوف ليحمل أعباء الأنبياء والمرسلين . وإذا رأينا متديناً ينطوى على نفسه ، ولا يبالي بما يجرى حوله من ضلال فى الرأى ، أو فساد فى العمل ، كان لنا أن نحكم بأن نار إيمانه قد استعالت رماداً ، أو أنها قد كمنت تحت أكداس من الرماد .

هذه كلها وجوه من النظر يستبين بها حدود ما بين الفلسفة وبين الأديان بوجه عام .

فإذا انتقلنا إلى المقارنة بين الفلسفة وبين الأديان السماوية بخصوصها ، فإننا نظفر فوق ذلك كله بمنصر جديد ، به يتم الفصل بين هاتين الحقيقتين .

ذلك أن الفلسفة فى كل صورها « عمل إنسانى » يتحكم فيه كل ما فى طبيعة الإنسان من قيود وحدود ، وتدرج بطيء فى الوصول إلى الجھول ، وقابلية للتغير والتحول ، وتقلب بين الهدى والضلال ، واقتراب أو ابتعاد عن درجة الكمال .

أما الأديان السماوية فإنها « صنعة إلهية » لها كل ما للإلهيات من ثبات ، الحق الذى لا تبدل لكلماته ، وصرامة الصدق الذى لا يأتيه الباطل من بين

يديه ولا من خلفه ، ثم هي فوق ذلك « منحة كريمة » تصل إلى حاملها وسفرائها عفواً بلا كدح ولا نصب ، وتغمرهم بنورها في فترات خاطفة ، كلح البصر أو هو أقرب .

فإذا انقردت الفلسفة في حكم لم يؤمن عليها العثار ، وإذا التقى العقل والوحي على أمر فقد اتصلت مشاعل الليل بضوء النهار ، « نور على نور ، يهدي الله لنوره من يشاء » .

الدين وسائر العلوم :

عرفنا الآن درجة النسب بين الدين والفلسفة والأخلاق . وأنها أسرة واحدة ترتبط أعضاؤها بلحمة الأخوة ، أو لمة الأبوة والبنوة . وإذا كان الجهد الإنساني يشرف بشرف موضوعه وغايته . فأى هدف يمكن أن يتعلق به مطمح الباحث ، فوق « الحق » الأبدى الذي تزول الدنيا ولا يزول . و« الخير » المطلق الذي توزن به الأشياء ولا يوزن هو بشيء ؟

تلك هي القيم الكبرى ، والمثل العليا ، التي لا يتصور في العقل شيء يعاها أو يدانيها ، لذلك كان البحث عنها أشرف المطالب وأعلاها ، وكان سائر وجوه النشاط العقلي والروحي والبدني سعيًا وراء قيم نسبية ، تتفاوت مراتبها تبعًا لقربها أو بعدها من ذلك الهدف الأسمى . فكما أن الذي يفنى عمره في فحص علف الدواب وانتخاب أجود أنواعه يؤدي خدمة لها قيمتها في كيان المجتمع الإنساني ورفاهيته ، من طريق غير مباشر ، إذ يحفظ بذلك قوام الحيوان ، الذي به قوام بدن الإنسان ، الذي به قوام روحه ، الذي به قوام دينه ، الذي به كمال سمادته ، كذلك تتفاضل موضوعات العلوم فيما بينها على نمط هذه النسبة ، فأدناها ما يكون خادماً غير مخدوم ، ويلينا ما يكون خادماً مخدوماً معاً .

معاً على مراقب . . . حتى تنتهى إلى موضوع العلم الأعلى ، الذى يكون مخدوماً غير خادم .

ولو أننا أخذنا فى تصنيف موضوعات العلوم ، لا باعتبار شرف غايتها : المباشرة ، بل بحسب مقوماتها النوعية ، وتكامل عناصرها بالازدياد التدريجى ، لحصلنا بينها على هذا الترتيب التصاعدى نفسه ؛ إذ نرى كل واحد منها يحتوى ما قبله ويزيد عليه عنصراً جديداً : فالحياة النباتية تستلزم وجود الجسم بأجزائه ، وجزئياته ، وعناصره ، وذراته ، وطاقاته ؛ وتزيد عليه وظائف أخرى . والحياة الحيوانية تحتوى الحياة النباتية بجميع وظائفها ؛ وتزيد عليها . والحياة الإنسانية فيها كل الحياة الحيوانية ، وتزيد وظائف أعلى . وهذه الوظائف نفسها طبقات بعضها فوق بعض ، وأعلىها الوظيفة الروحية التى تتطلع إلى الحقيقة الكبرى .

هذا البيان يرينا على أى وجه يمكن أن نفهم الصلة بين العلم الإلهى وسائر العلوم : (طبيعية ، أو رياضية ، أو فلكية ، أو نفسية ، أو اقتصادية ، أو منطقية ، أو اجتماعية ، أو تاريخية ، أو لغوية ، أو غيرها) وأنها ليست صلة وحدة فى الموضوع ، ولا اشتراك فى الأهداف ؛ إذ مهما تعالج هذه العلوم من مشاكل ، فليس واحد منها يقصدى لعلاج المشكلة الكبرى التى انتهض الدين لحلها . إنها كلها تبحث عن الكائنات ، وليس شئ منها يبحث عن مبدئها الأول وغايتها القصوى . غير أنها كلها تستطيع أن تزجى لهذا المطلب . خدمة ما ، من قريب أو بعيد ، ولن يستغنى الدين عن العلوم . إلا لو استغنت المقاصد عن وسائلها ومقدماتها ، أو الدعاوى عن حججها وبياناتها ؛ فكما أن المجهول لا يتوصل إليه إلا عن طريق العلوم ، والغائب لا يدرك إلا على ضرب من القياس على الشاهد ، كذلك الحقائق العليا لا يسهل الصعود إليها إلا على سلم من حقائق الدنيا .

فإن بعدت صلة بعض العلوم بالدين ، وعجزت عن أن تقدم له مدداً إيجابياً ملموساً ، فإنها بما تبدد من ظلمات الأوهام ، وبما تبعث من النور فى جوانب النفس ، تقوم بوظيفة تطهير وتنقية ، لا بد منها لتهيئة جو عقلى صالح لاعتناق العقائد السليمة ، حتى إذا ركن القلب إلى شىء كان ركونه إليه على بصيرة وبينة ، لا مدفوعاً بحمية الجهل ، ولا منقاداً بسذاجة المحاكاة (هل يستوى الذين يعلمون والذين لا يعلمون ؟) .

ومهما يكن من أمر ، فالمعقول أنه ، إن لم يكن بين العلم والدين تعاون من قريب ولا بعيد ، كان بينهما على الأقل من التفاهم وحسن التجاوز ما بين فروع الصناعات المختلفة ؛ إذ ليس يعقل أن يكون هناك تعارض وتناقض بين أمرين لا اشتراك بينهما فى موضوع واحد .

وهنا يحق لنا السؤال عن تفسير تلك المصادمات العنيفة ، التى ظهرت فى التاريخ غير مرة ، بين العلوم والأديان ، لا نغنى ذلك الصراع القوى الذى يستغل فيه اسم العلم أو الدين أحياناً ، ليكون ستاراً للمقاصد الخفية ، والمطمح المختلفة ، من الثروة ، والنفوذ ، والجاه ، وسائر المصالح العاجلة ، كما لا نغنى الصراع الحقيقى الدائم بين النزعات الروحية السامية ، التى تدفع إلى التضحية وضبط النفس والاعتدال ، وبين النزعات المادية المضادة ، التى تهدف إلى الغوضى والإباحة والاستئثار . وإنما نطلب تفسير تلك المعارضة الفكرية التى تقع بحسن نية بين المعسكرين العلمى والدينى ، فتقف كل واحد منهما موقف التكذيب والإنكار لما عند الآخر .

والجواب أن هذه المعارضة تحدث فيما نعلم على إحدى صورتين :

(الصورة الأولى) أن يقف أحد الطرفين موقف المعارضة لما عند الآخر جملة ، لا بناء على حجة تدحضه ، أو شبهة تضعفه ، بل عفواً واعتباطاً ،

أو لمجرد جهله به ، ظنا منه أن كل ما لم يدخل في دائرة علمه في الحال فليست له حقيقة . وهذا لعمرى من قصر النظر ، بل من الجهل والغرور ؛ فإن التكذيب بما لم يحيط الإنسان بعلمه ولم يأت به تأويله خطأ لا يرتكبه الراسخون في العلم والدين ، وإنما يقع فيه المغرورون من العامة أو « أنصاف المتعلمين » ، وهؤلاء أشد خطراً من الجهلاء ؛ لأن علمهم في الحقيقة جهل مركب . وإنما الإنصاف أن يكون كل امرئ عارفاً بقدر نفسه ، واقفاً عند حده ، ببناء غير هدام . والسبيل القاصد في ذلك أن يثبت كل فريق ما وصل إليه ، ولا يذكر ما لم يصل إليه .

وقد رأينا العلماء المتخصصين في فرع من العلوم الطبيعية أو العقلية يعتمدون النتائج التي وصل إليها المتخصصون في فرع آخر منها : كل في نطاق تخصصه ، ولا ينتظرون أن يعيدوا كلهم ما جربه أو برهنه بعضهم ، وهذا هو الوضع السليم الذي تتقدم به المعارف الإنسانية ، إذ لو وجب أن يعيد كل عالم بحث كل مسألة بنفسه ، لما تقدمت العلوم خطوة واحدة .

فكذلك ينبغي أن يكون الشأن بين حملة العلوم وحملة الأديان .

ألم يجمع العلماء الآن على إمكان تحطيم النواة الذرية ، واستخدام طاقتها الجبارة في صنع الأعاجيب ، مع أنه لم يباشر هذه التجربة منهم إلا نفر قليل ؟ فماذا يمتنعنا أن نؤمن بالتجارب الروحية المتكررة التي شهدتها الأنبياء وأرباب البصائر النيرة في مختلف العصور ، وإن لم يشهد الناس منها إلا نتائجها الخارقة ؟

إنه إذا كان من واجب الأديان أن تهادن العلوم ولا تنابذها ، وكان من الخير لها أن تستثمر كافة المعارف البشرية وتتسلح بنتائجها ، فإن من الخير للعلوم كذلك أن تدع الأديان تكمل ما فيها من نقص ، وتملأ ما تركه في النفوس من فراغ ، بما يملؤه من الحقائق الروحية ، فإن لم تفعل فلا أقل من أن تلتزم شقة حياد ، فلا تعادى الأديان ولا تذكرها جملة ، فإن إنكار الدين جملة إنكار

ضمنى لأمر واقعىة تحتويها الأديان كلها ولا يحتويها علم من العلوم ، ألا وهى عناصر الإيمان بالحقيقة العليا وتقديسها وعبادتها « معان هى من مادة الحياة التى قد يفسرها العلم ، ولكنه لا يخلقها ، وقد ينقب عن أطوارها ويتفهم نشأتها ، ولكنه لا يستطيع أن يتجاهل وجودها ، أو يدعى لنفسه أنه يحل محلها »^(١).

(الصورة الثانية) أن تكون هناك مسألة أو مسائل معينة تنطق فيها العلوم والأديان بحكمين متناقضين ، وإنما يحدث ذلك حينما تتناول الأديان إلى جانب عنصرها الروحى شيئاً من موضوعات العلوم وحقائق المشاهدات ، وتذهب فى ذلك مذهباً معيناً ، تفرضه على المتدينين بها فرضاً . فهذا الجانب ، وإن كان عرضياً فى الأديان ، وكان سبيله فى الغالب سبيل الوسائل لا المقاصد ، إلا أنه يعد معياراً لمقدار ما فى كل دين من صحة أو فساد ، على قدر اتفاه مع مقررات العلم الصحيح وقضايا العقل السليم ، أو اختلافه معها ؛ فإنه إذا كان الدين حقاً والعلم حقاً وجب أن يتصادقا ويتناسرا . أما إذا تكاذبا وتخاذلا فإن أحدهما لا محالة يكون باطلاً وضلالاً .

البحث الثالث

في

نزعة التدين ، ومدى أصالتها في الفطرة

البَحْثُ الثَّالِثُ

فِي

نزعة التدين ، ومدى أصالتها في الفطرة

ماضيها — مستقبلها — منبعها في نفوس الأفراد — دورها في المجتمع

أسئلة تقشوف النفس إلى معرفة الجواب عنها :

— متى ظهرت فكرة التدين على وجه الأرض ؟

— ما مصيرها أمام التطورات الفكرية في العلوم ؟

ما وظيفتها النفسية ؟

ما مهمتها الاجتماعية ؟

مدى أقدمية المبادئ :

إلى أي حد تعد ظاهرة التدين ظاهرة عريقة في القدم ؟ هل سبقت الحضارات

المادية ؟ أم تأخرت عنها في الوجود ؟ أم اقترنت بها ؟

ذهب بعض كتاب القرن الثامن عشر ، الذين مهدوا للثورة الفرنسية ، إلى

أن الديانات والقوانين ما هي إلا منظمات مستحدثة ، وأعراض طارئة على البشرية

حتى قال (فولتير) : إن الإنسانية لا بد أن تكون قد عاشت قرونًا متطاولة

في حياة مادية خالصة ، قوامها الحرث ، والنحت ، والبناء ، والحدادة ، والتجارة

قبل أن تفكر في مسائل الدينيات والروحانيات^(١) بل قال : إن فكرة التأليه

(١) Voltaire, Essai sur les moeurs, p. 14.

إنما اخترعها دهاة ما كرون ، من الكهنة والقساوسة الذين لقوا من يصدقهم من الحق والسخفاء^(١) .

وكذلك كان نظر (جان جاك روسو) إلى فكرة القانون ، حيث ظن أنها ليس لها إلا قيمة وضعية تحكمية . وفسر ذلك بقوله : إن الأفراد الذين سبقوا إلى وضع أيديهم على بعض مساحات من الأرض ، خداهم جشعهم ، وحرصهم على المحافظة على ملكيتهم ، إلى أن يأتروا فيما بينهم على وضع تلك النظم والقوانين ، ليخدعوا بها الجمهور ، ويضلوا بها الفقراء^(٢) .

هذه النظرة الساخرة إلى الأديان والقوانين ليست مبتكرة ، وإنما هي تريد لصدى مجون قديم ، كان يتفكه به أهل السفسطة من اليونان ، وكانوا يروجونه فيما روجوه من المغالطات والتشكيكات . فقديمًا زعم هؤلاء السوفسطائية « أن الإنسان كان في أول نشأته يعيش بغير رادع عن قانون ، ولا وازع من خلق ، وأنه كان لا يخضع إلا إلى القوة الباطشة . . ثم كان أن وضعت القوانين ، فاخترت المظاهر العلنية من هذه الفوضى البدائية ، ولكن الجرائم السرية ما برحت سائدة منتشرة . . فهناك فكر بعض العباقرة في إقناع الجماهير بأن في السماء قوة أزلية أبدية ترى كل شيء ، وتسمع كل شيء ، وتهيمن بحكمها على كل شيء . . . »^(٣) . وهكذا لم تكن القوانين والديانات في تصويرهم إلا ضروبًا من السياسة الماهرة التي تهدف إلى علاج أمراض المجتمع بكل حيلة ووسيلة .

ولقد أعان على بعث هذه الآراء وترويجها في أوروبا الحديثة سببان : أحدهما الانحلال الخلقى عند نفر من رجال الكنيسة ، والثاني ظلم القوانين الوضعية ،

Id. Ibid. p. 133 .

Rousseau, Discours sur l'Origine et le Fondement de l'inégalité parmi les hommes. . . .

. Voir P. de la Boullaye, ouvrage cité, I, 17-18.

(١)

(٢)

(٣)

وسوء توزيع الثروة العامة . فكان من السهل أن يظن الناس أن الدين والقانون كانا كذلك في كل زمان ومكان .

على أنه لم ينقض القرن الثامن عشر نفسه حتى ظهر خطأ هذه المزاعم ، حيث كثرت الرحلات إلى خارج أوروبا ، واكتشفت العوائد والعقائد والأساطير المختلفة ، وتبين من مقارنتها أن فكرة التدين فكرة مشاعة لم تخل عنها أمة من الأمم في القديم والحديث ، رغم تفاوتهم في مدارج الرقي ودركات الهمجية . وهكذا ظهر أنها أقدم في المجتمعات من كل حضارة مادية ، وأنها لم تقم على خداع الرؤساء وتضليل الدهاة ، ولم تتركز على أسباب طارئة أو ظروف خاصة ، بل كانت تعبر عن نزعة أصيلة مشتركة بين الناس .

واعلم أن عموم الأديان لجميع الأمم لا يعنى عمومها لكل أفرادها ، فإنه لا تخلو أمة من وجود « ذاهلين » قد غمرتهم تكاليف الحياة وأعباؤها ، إلى حد أنهم لا يجدون من هدوء البال وفراغ الوقت ما يمكنهم من رفع رؤوسهم للنظر في تلك الحقائق العليا ؛ كما لا تخلو أمة من « منكسين ساخرين » يحسبون الحياة لهواً ولعباً ، ويتخذون الدين وهماً وخرافة ، لكن هؤلاء دائماً هم الأقلون في كل أمة ، وهم في الغالب من المترفين الذين لم يصادفهم من عبر الحياة وأزماتها ما يشعر نفوسهم معنى الخضوع والتواضع ، وما ينبه عقولهم إلى التفكير في بدايتهم ونهايتهم . وهذا الاستثناء من القاعدة لا ينفي كون الغريزة الدينية بصفة عامة في طبيعة النفس الإنسانية ، كما أن غريزة بقاء النوع لا يمنع من عمومها أن بعض الناس لا يتزوجون ولا ينسلون .

ولسنا ننكر أن تكون هناك عقيدة معينة قد استحدثت في عصر ما ، أو أن يكون ثمة وضع خاص من أوضاع العبادات قد جاء مجلوباً بمصنوعاً ،

فذلك سائق في العقل ، بل واقع بالفعل . أما فكرة التدين في جوهرها فليس هناك دليل واحد على أنها تأخرت عن نشأة الإنسان .

يقول معجم (لاروس) للقرن العشرين : « إن الغريزة الدينية : مشتركة بين كل الأجناس البشرية ، حتى أشدها همجية ، وأقربها إلى الحياة الحيوانية ... وإن الاهتمام بالمعنى الإلهي وبما فوق الطبيعة هو إحدى النزعات العالمية الخالدة للإنسانية »^(١) . ويقول : إن هذه الغريزة الدينية « لا تختفي ، بل لا تضعف ولا تذبل ، إلا في فترات الإسراف في الحضارة وعند عدد قليل جداً من الأفراد »^(٢) .

وكتب بارتيلمي سانت هياير : « هذا اللغز العظيم الذي يستحث عقولنا : ما العالم ؟ ما الإنسان ؟ من أين جاء ؟ من صنعهما ؟ من يدبرهما ؟ ما هدفهما ؟ كيف بدءا ؟ كيف ينتهيان ؟ ما الحياة ؟ ما الموت ؟ ما القانون الذي يجب أن يقود عقولنا في أثناء عبورنا في هذه الدنيا ؟ أي مستقبل ينتظرنا بعد هذه الحياة ؟ هل يوجد شيء بعد هذه الحياة العابرة ؟ وما علاقتنا بهذا الخلود ... ؟ هذه الأسئلة . لا توجد أمة ، ولا شعب ، ولا مجتمع ، إلا وضع لها حلولاً جديدة أو رديئة ، مقبولة أو سخيفة ، ثابتة أو متحولة ... »^(٣) .

ويقول شاشاوان : « مهما يكن تقدمنا العجيب في العصر الحاضر ... علمياً ، وصناعياً ، واقتصادياً ، واجتماعياً ، ومهما يكن اندفاعنا في هذه الحركة العظيمة للحياة العملية ، والاجتهاد والتنافس في سبيل معيشتنا ومعيشة ذواتنا ، فإن عقلنا في أوقات السكون والهدوء (عظاماً كنا أو متواضعين ، خياراً كنا

(١) و(٢) . Laresusse du XXème siècle, article : Religion.

(٣) . B. St. Hilaire, Mahomet et le Coran, P. XXXIV.

أو أشراراً) يعود إلى التأمل في هذه المسائل الأزلية : لم وكيف كان وجودنا ووجود هذا العالم ؟ وإلى التفكير في العلل الأولى أو الثانية ، وفي حقوقنا وواجباتنا «^(١).

ويقول هنري برجسون : « لقد وجدت وتوجد جماعات إنسانية من غير علوم وفنون وفلسفات ، ولكنه لم توجد قط جماعة بغير ديانة »^(٢).

مضير الديانات أمام التقدم العلمى :

وجاء القرن التاسع عشر وقد تقرر هذا المعنى في النفوس ، فلم يجرؤ أحد أن يشكك الناس فيه ، بل ظهرت نظرية جديدة في الطرف المقابل ، مضمونها أن الأديان وإن كانت عريقة في القدم ، لكن تقدمها الزمانى لا يكسبها صفة الثبات والخلود ، بل هو بالعكس بطابع الشيخوخة والمهرم ، وينذر بأن مضيرها إلى الاضمحلال والفناء .

هذه هي نظرية (أوجست كونت) . فقد ذهب هذا الفيلسوف إلى أن العقلية الإنسانية قد مرت بأدوار ثلاثة : Loi des troisages دور الفلسفة الدينية ، ثم دور الفلسفة التجريدية ، ثم دور الفلسفة الواقعية ، وهذا الدور الثالث في نظره هو آخر الأطوار وأسمائها . فبعد أن كان الناس يعلون الظواهر الكونية بقوة أو بقوى إرادية خارجة عنها . انتقلوا إلى تفسيرها بمعان عامة ، وخصائص طبيعية كامنة فيها ، كقوة النمو ، والرونة ، والحيوية ... الخ ، ثم انتهوا إلى رفض كل تفسير خارجى أو داخلى ، واكتفوا بتسجيل الحوادث كما هي ، ومعرفة ما بينها

(١) Chachoin, Evolution des Idées Religieuses, p. 158.

(٢) Henri Bergson, Les Deux Sources de la Morale et de la Religion, . p. 105 .

من ترابط وجودي ، بقطع النظر عن أسبابها وغاياتها ، وعلى هذا يكون دور التفكير الديني يمثل الحال البدائية التي تلمت بها الإنسانية في مرحلة طفولتها ؛ فلما كبرت عن الطوق خلعتنا لتستبدل بها ثوباً وسطاً في دور مراهقتها ؛ حتى إذا بلغت أشدها ، واكتمل رشدها ، أخذت حلتها الأخيرة من العلوم التجريبية^(١).

نقطة الخطأ البارزة في هذا المذهب التطوري هي أن انصاره جعلوا منه قانوناً يستوعب التاريخ كله في شرط واحد ، قطعت الإنسانية مثليه بالفعل ، ونقضت أو كادت تنفض يدها منهما إلى غير رجعة ، فلن تعود إليهما إلا أن يعود الكهل إلى طفولته وشبابه .

ولو أنهم جعلوا منه سلسلة دورية ، كلما ختمت شوطاً رجعت عوداً على بدء ، لكان الخطأ في هذه النظرية أقل شناعة ، ولكنها بعد ذلك تظل دعوى غير مسلمة ، لا لأنها مجردة عن البرهان فحسب ، بل لأنها تحرف التاريخ ، وتصادم العيان . فنحن ما زلنا نسمع ونرى في كل عصر تقديساً للروحانيات ، وشغفاً بالمعنويات والمقولات الكلية ، عند فريق من الناس ، إلى جانب الكلف بالحوادث والحقائق الجزئية ، عند فريق آخر . وليس الحد الذي يفصل بين المعسكرين هو جهل أحدهما بالتجارب الكونية وخبرة الآخر بها ، إذ كثيراً ما نجد من بين الجهلاء جاحدين مقصيين ، كما نجد من بين علماء المادة مؤمنين متحمسين . وما نحن أولاء ، في القرن العشرين ، وفي قلب الحضارة الأوروبية ، نرى إلى جانب البحوث المادية المتشعبة ، دراسات روحية واسعة ، تقوم بها جماعات محترمة . من كبار علماء^(٢) الطب والفلسفة والطبيعة ،

(١) Auguste Comte, Cours de Philosophie Positive.

(٢) أمثال Lodge الفيلسوف الإنجليزي و William James الأمريكي

و Richet, العالم الفرنسي للتخصص في وظائف الأعضاء .

على منهاج علمي دقيق ، وبأسلوب برهاني يعتمد على التحليل والنقد الصارم ، الذي ينحى عن الوقائع كل ما عساه أن يعلق بها من تزوير وخداع ، وكل ما يحوم حولها من وهم وتسرع في الحكم ، ولا يقبل منها إلا ما يؤيده اليقين . وما ينتهي إليه البحث الدقيق الرزين .

فالواقع أن الحالات الثلاث التي يصورها (كونت) لا تمثل أدواراً تاريخية متعاقبة ، بل تصور نزعات وتيارات متعاصرة في كل الشعوب ، وليست كلها دائماً على درجة واحدة من الازدهار أو الخمول في شعب ما ، ولكنها تتقلب بها الأقدار بين بؤسى ونعمى ، ونحوس وسمود .

بل نقول إن هذه النزعات الثلاث متعاصرة متجاورة في نفس كل فرد ، وإن لها وظائف يكمل بعضها بعضاً في إقامة الحياة الإنسانية على وجهها ، ولكل واحدة منها مجال يوائمها . ففي الوقت الذي نفسر فيه الحوادث العادية بأسبابها المباشرة ، خارجية أو داخلية ، فنقول : هلك فلان بضربة سيف أو بالشيخوخة أو المرض ، لا يزال كل واحد منا يفسر الحوادث الشاذة الخارقة بالقضاء والقدر ، أو بسبب غيبي مجهول .

بل نذهب إلى أبعد من ذلك ، فنقرر أن النظرة الوقوعية تقع في مبدأ الطريق لا في نهايته ، وأنها تمثل مرحلة الطفولة النفسية ، لا مرحلة النضج والسكال ، ذلك بأن مبعثها الحاجة العاجلة وضرورة الحياة اليومية ، وبأنها وظيفة الحس لا العقل ، وبأنها من معدن القابلية والانفعال ، لا من معدن الفاعلية والإنشاء .

أما نظرة التعليل بالمعاني العامة فإنها تنبثق في النفس على أثر ذلك ، متى استتعت ملكتنا التجريد والتعميم في التصورات والأحكام ، فلا يكتفى بالذهن

حينئذ يجمع الحوادث المترابطة في سلسلة متعاقبة ، كما تجمع الأعواد في الحزمة ، بل يحاول ربطها برباط معنوى تدور في فلكه ، ويكون كالسلك الداخلى الذى ينتظم حبات العقد .

ونؤكد أن المعارف الإنسانية لا تستحق اسم العلم حتى تأخذ بنصيب قليل أو كثير من هذا التجريد والتعميم ، الذى يضع كل مجموعة في نطاق يضبطها ، تحت لقب مشترك يسهل به استحضارها ويكون لها بمثابة قانون كلى تعلل به جزئياتها . بل العلوم الواقعية تسعى الآن جاهدة للاندماج برمتها في منظمة تنسيقها وتخضع جميع ظواهرها لناموس واحد . وهذا هو ما يسمى بمبدأ « وحدة الوجود » بمعناه العلمى *monisme scientifique* ، وسواء أبلغت العلوم هذا الهدف قريباً أو بعيداً أم لم تبلغه أبداً ، فالذى لا شك فيه هو أن هذه النزعة إلى استنباط المعانى الكلية لم تفتر بل تزداد قوة .

بقيت النظرة الروحية ، أو الدينية ، وواضح أنها لا تولد في النفس إلا حينما يتسع أفقها ، فتتجاوز السكون بظاهره وباطنه إلى ما وراءه ، فهي أوسع النظرات مجالا ، وأبعدها مطلباً .

وهكذا ينقلب الترتيب الذى تخيله الفيلسوف رأساً على عقب ، وتعود الحاجات النفسية الثلاثة إلى أوضاعها الطبيعية المعقولة : حاجة الحس ، فحاجة العقل فحاجة الروح ، وإن شئت قلت : حاجة الحس ، فحاجة العقل القانع ، فحاجة العقل المتسامى .

على أن الذى يعيننا هنا ليس هو الوضع التقويمى لكل واحدة من هذه النزعات ، وإنما هو دخولها جميعاً في كيان النفس الإنسانية . فكما أننا لا نجد أمانة واحدة تدل على قرب زوال النزعة الاستقرائية ، أو النزعة التعليمية ،

كذلك لا نرى أمانة واحدة تشير إلى أن فكرة التدين ستزول عن الأرض قبل أن يزول الإنسان .

يقول سالمون ريناك : « ليس أمام الديانات مستقبل غير محدود فحسب ؛ بل لنا أن نكون على يقين من أنه سيبقى شيء منها أبداً ، ذلك لأنه سيبقى في الكون دائماً أسرار ومجاهيل ، ولأن العلم لن يحقق أبداً مهمته على وجه الكمال »^(١).

ويقول الدكتور (ماكس نوردو) عن الشعور الديني : « هذا الإحساس أصيل يجده الإنسان غير المتمدين ، كما يجده أعلى الناس تفكيراً ، وأعظمهم حدساً وستبقى الديانات ما بقيت الإنسانية ، وستتطور بتطورها ، وستتجاوب دائماً مع درجة الثقافة العقلية التي تبلغها الجماعة »^(٢).

ويقول أرنست رينان Renan في تاريخ الأديان : « إن من الممكن أن يضمحل كل شيء نحب ، وأن تبطل حرية استعمال العقل والعلم والصناعة ، ولكن يستحيل أن ينمحي التدين ، بل سيبقى حجة ناطقة على بطلان المذهب المادي ، الذي يريد أن يحصر الفكر الإنساني في المضائق الدنيئة للحياة الأرضية »

ولقد أحسن الأستاذ محمد فريد وجدي حين يقول في دائرة معارفه تعليقا على هذه الكلمة ، في مادة (دين) : « نعم يستحيل أن تتلاشى فكرة التدين ، لأنها أرق ميول النفس وأكرم عواطفها ، ناهيك بميل يرفع رأس الإنسان ، بل إن هذا الميل سيزداد . . . ففطرة التدين ستلاحق الإنسان ما دام ذا عقل يعقل به الجمال والقبح ، وستزداد فيه هذه الفطرة على نسبة علو مداركه ونمو معارفه » .

ولنقف قليلا عند هذه الكلمة ، لأنه قد يبدو من المفارقات العجيبة أن يكون

Salomon Reinach, Orpheus, p. 35-6.

(١)

Max Nordau, Réponse au Mercure de France, Paris, 1908

(٢)

ازدياد العلم ونمو المعرفة سبباً في نمو غريزة التدين ، المبنية على طلب الغيب المجهول .
ولكننا لو تأملنا لتحققنا صحة هذه المفارقة ، ولعرفنا أن تقدمنا الحثيث في العلوم
يقربنا حقيقة من الاعتراف بجهالتنا ، والإقرار بأن مثل ما نعلمه من الكون في
جانب ما نجهله منه كمثل قطرة واحدة من محيط خضم عميق ، ذلك أن كل باب
جديد يفتحه العلم من دلائل عظمة الكون وامتداده يفتح معه أفق أوسع للسؤال
عما يتصل بهذا الميدان الجديد من المشاكل الكثيرة الغامضة .

ولنأخذ مثلاً مجموعتنا الشمسية ، وما فيها من الكواكب السيارة ، التي
لا يرى منها بالعين المجردة إلا عدد يسير ، فقد اكتشف فيها من الأقمار والتوابع
على عهد لابلاس La place ما تبلغ به اثنين وأربعين كوكباً ، ثم أثبتت الأرصاد
الأخيرة من أجزاء هذه المجموعة ما يجاوز الألف ، ثم قامت الدلائل القوية على
أن كل مجموعتنا هذه ما هي إلا واحدة من ملايين المجموعات التي لها أجزاءها ،
وتوابعها ، والتي تختلف أعمارها ، ويتفاوت جوها ، ونظام حركاتها ، وتكوين
سطحها وطبقاتها ، وأسلوب الحياة فيها ، وكل ذلك لا نعرف عنه شيئاً على وجه
الوضوح واليقين ، ولا أمل في الوصول إليه الآن إلا على ضرب من القياس
والتخمين ، فضلاً عما وراء ذلك من فضاء أو ملاء . حتى إننا لو عرفنا كيف
تتكاثف بعض الغازات السطحية السحابية العليا فتتولد منها الشمس ، لبقى علينا
أن نعرف من أين تتولد تلك السحَابيات نفسها .

وهكذا كان اتساع نطاق المعلومات هو بنفسه اتساعاً لنطاق المجهولات ، لأن
محيط كل دائرة جديدة يماس الحدّين بباطنه وظاهره ، فلا يسع العقل إلا التسليم
بأن وراء كل مرحلة يقطعها من عالم الشهادة مراحل أخرى من عالم الغيب ، في
آماد وآباد ، لا يدرك الإنسان نهايتها إلا إذا انقلب الحسّاط محيطاً ، والحادث
الفاني أزلياً باقياً . وصدق القرآن حين يقول : « وما أوتيتم من العلم إلا قليلاً » .

فإذا رجعنا من العالم الأكبر إلى العالم الأصغر ، واعتبرنا الأشواط التي قطعها العلم في تحليل المادة إلى أجزائها وأجزاء أجزائها ، فإننا نحصل على نتيجة مشابهة تمام المشابهة ، ذلك أنه بعد أن وقف التحليل دهرًا طويلاً عند الذرة *atome* على أنها هي الحد الأدنى الذي لا يقبل الانقسام ولا الفناء ، والذي يحتفظ بكميته وخصائصه تحت تأثير كل القوى الطبيعية ، وفي أثناء جميع التفاعلات الكيميائية أصبحت اليوم هذه الذرة نفسها عالمًا معقدًا ، مركبًا من نواة جامدة وغلاف يدور حولها كما تدور السيارات حول الشمس ؛ وتبين أن هذا الغلاف الذي هو جزء من تركيبها ما هو إلا شحنة كهربائية سالبة *electron* مجردة عن كل حامل مادي . وأنه يمكن فصله عنها بقوة إشعاعية أو بتسخين هائل .

بل تلك النواة نفسها ، التي كانت تعد إلى عهد قريب متماثلة الأجزاء ، أعني ذات قوة إيجابية فحسب *proton* ، قد ظهرت الآن مركبة بدورها من نوعين من الكهرباء : موجب وسالب ؛ وثبت أنه من الممكن تحطيمها وفصل أجزائها^(١) ، وأن القوة الإشعاعية الهائلة التي تستنبط من هذا التحطيم يمكن استخدامها في إصلاح الكون وتعميره ، أو في إفساده وتدميره .

هكذا تخلع الطبيعة ثوبها المستعار ، وتتكشف المادة عن أصلها الأصيل ،

(١) يقول علماء الذرة إن أخف الذرات وأيسرها تركيباً هي الذرة للمائية *atome d'hydrogène* التي تحتوي على بروتون واحد وإلكترون واحد ؛ كما أن أثقل الذرات هي ذرة الإيريانيوم *uranium* التي عددها الذري ٩٢ ؛ وعدد إلكترونياتها أيضاً ٩٢ . وقد أثبتت التجارب أن الذرة المائية جزء مقوم مشترك في كل نويات الأجسام العنصرية ، كالألومنيوم وغيره ؛ بمعنى أن تحليل هذه العناصر ينتهي في آخر الأمر إلى ذرات مائية .

قف لحظة عند هذه الاكتشافات ، وتأمل التعبير القرآني العجيب : « وكان عرشه على الماء » أي أنه هو أصل الكونيات ، قبل أن تخلق السموات والأرض .

فإذا هي « طاقة » أى قوة مجردة ، يلزم البحث عن مصدرها خارج ذلك الهيكل المادى المحطم ، وذلك الصنم الساقط المهدم . وهكذا يقترب عالم المادة رويداً رويداً من عالم المجردات ، ويكاد يتصل عالم الشهادة بعالم الغيب من جهة حده الأدنى ، كما يتصل به من جهة حده الأعلى . وهو غيب يؤمن به العلم وإن لم يره ، لأنه يحس أثره ، ويكاد يلمس خطره .

أجل ، لقد أصبح العلم يؤمن اليوم بأن في الوجود قوى لا ينالها الحس المجرد ولا الحس المجزأ بأقوى المجاهر ، المزود بأدق المقاييس والموازين ؛ وبالجملة أصبح يؤمن بأن التجربة الحسية المباشرة ليست هى المعيار الوحيد للوجود . وهكذا وضع بيده اللبنة الأولى فى القاعدة التى تقوم عليها الأديان .

على أن هذا الضرب من التجارب العلمية التى سرّحنا فيها النظر مصعدين طوراً ومنحدرين طوراً ، والتى حوّلت المادة فى كلا طرفيها إلى هباء أو سراب ، ورجعت بالعلم فى كلتا مرحلتيه من الغرور والكبرياء إلى التواضع والاستسلام ، هذا الضرب من التجارب لا يمثل من العلم الواقعى إلا جانبه التطبيقى ، الذى هو إلى الصناعات والفنون أقرب منه إلى حقيقة العلوم ، إذ العلم فى جوهره ليس تحليلاً وتركيباً عمليين ، وإنما هو نظرة عقلية تربط النتائج بمقدماتها ، وتستنبط القوانين من جزئياتها ، وتفسر الموجودات تفسيراً تستسيغه النفس ويطمئن إليه العقل . . . ترى هل فى طبيعة العلوم التجريبية وطبيعة مناهجها وأدواتها ما يؤهلها للقيام بهذه المهمة على كمالها ، بحيث لا تتطلع النفس من ورائها إلى تفسير آخر ؟

هيات ، هيات !

لا نكتفى بأن نقول إن هذه العلوم — حتى فى وضعها الحالى الذى سحر الأبصار — لم تكشف من قوانين الوجود إلا جانباً يسيراً ، يمتد من خلفه عالم فسيح من الشواذ والأحوال الفردية ، التى لا تضبطها قاعدة ولا قانون .

ولا نقنع بأن نقول إننا ، في تلك الحدود الضيقة نفسها ، متى جاوزنا عالم المواد الأولية الساذجة إلى حيث تشتبك العناصر والعوامل ، وتتعقد العلائق والمشاكل خرجت قوانين العلم عن صرامتها ودقتها ، وأصبحت ضرباً من التقريب المبني على حساب الاحتمالات الغالبة ، والذي إن صدق في متوسطه الحسابي فإنه يدع الأطراف تتراجع في تقلب وتذبذب ، بين مد وجزر . هذا إجمال له تفصيل يعرفه كل من زاول علوم الحياة والنفس والاجتماع وأشباهها .

بل نقول باسان علوم الطبيعة نفسها إنه لم يوجد ولن يوجد فيها قانون عام واحد يعتمد على منهج تجريبي يقيني شامل . ذلك أنه مهما تتكرر التجربة ، وتنوع الأمثلة ، فإنها كلها أحداث معينة تقع في أزمنة معدودة ، وأمكنة محدودة ؛ ويظل بين جملتها وبين منطوق القانون الكلي ، الذي لا يحدّ زمان ولا مكان ، برزخ عريض يفصل ما بين « النهائي » و « اللانهائي » . وإنه لكي يسدّ العلم هذه الفجوة يلجأ دائماً إلى « وسيلتين » من الرفو والترقيع ، ينسج خيوطهما من مقايسة ذهنية تعتمد على محض الظن والتمنى : أما في « أولاهما » فإنه يمد بين كل معلة ومعلة من معالم التجربة الفعلية جسوراً وهمية قصيرة interpolation يفترض فيها أن الحلقات المفقودة التي لم تسجلها المشاهدة تنتظم في سلك مع الحلقات التي سجلتها ، وأن السلسلة المؤلفة منهما تمتد في خط متصل مستقيم ، أو هو على الأقل أقرب إلى الاستقامة وأبعد عن التعرج والالتواء . أما في « أخراهما » فإنه من وراء تلك السلسلة كما يثبت في عالم الغيب الزماني والمكاني وثبة هائلة extrapolation يفترض فيها أن المناطق التي لم ير منها شيئاً شبيهاً بالمنطقة التي رأى بعضها ، وأن ما سيكون شبيهه في الجملة بما كان . لا جرم أن قانوناً هذا مبلغه من الارتكاز على الواقع المشاهد — وكل قوانين العلم الطبيعي كذلك — هو عالة في قانونيته نفسها على نوع من الإيمان العقلي بتلك المقدمات المفروضة التي لا تزال تضيف

إلى شهادة الحس وقمًا أغلظ منها غريبة عنها ، حتى تبرزها في ثوب العموم والشمول .

ثم نقول بلسان العلم الأعلى ، أعنى علم قوانین المعرفة والفكر ، إن كل تفسير للآثار بأسبابها الطبيعية يحمل في نفسه جرثومة نقصه وعجزه ، ولا يمكن أن يصل إلى حد الإقناع الشافي إلا إذا اقتلع قانون التفكير من جذوره . ذلك أنه لو كان صدور الأثر انبثاقًا طبيعيًا من سببه ، لوجب أن يكون وجوده مجرد امتداد لهذا السبب ، ولوجب إذاً أن يشبهه في كل شيء ، حتى إن أدنى اختلاف بينهما في الطبيعة ، أو الكم ، أو الكيف ، يصبح مجالاً لسؤال جديد لا يحير التفسير الطبيعي له جواباً ؛ بل إن مجرد اختلافهما في الزمان أو المكان يجعلنا نتساءل : لم كان هذا قبل ، وذاك بعد ؟ أو لم كان أحدهما عن اليمين ، والآخر عن الشمال ؟ . فإذا جرينا إلى نهاية الشوط ، وجب أن يؤول الكون أمامنا إلى وحدة لاتعدد فيها ، أو إلى نقطة لا امتداد لها ، وأن تمحى من أذهاننا فكرة الغيرية ، ولا يبقى فيها إلا مبدأ العينية ... لكن الفكر نفسه لا حياة له إلا في التعدد والاختلاف ؛ إذ هو حركة بين حدّين أو جملة حدود ، يصل بينها أو يفصل ... هكذا توقعنا التفسيرات الطبيعية بين نارين : فهي إما أن تقف بنا معترفة بعجزها وإفلاسها . وقرّنا ظمأى لا تنقع لنا غلة ؛ وإما أن تسعى إلى الوفاء والكمال حتى تفضى بنا إلى الإحالة والخلف . ألا وإنه لا نخرج للعقل من هذا الخلف والتناقض ، ولا سبيل في الوقت نفسه إلى شفاء النفس من هذا العي ، إلا بتجاوز تلك التفسيرات الآلية الخالصة ، والتماس سبب إراديّ مفهم ، تكون له الحرية في اختيار هذا التفاوت بين الأسباب ومسبباتها .

وهكذا تلتقي العلوم العقلية والطبيعية ، العملية منها والنظرية ، على الاعتراف

بأنها في استقصاء البحث عن أصول الأشياء ومبادئها تنتهى دائماً بالانتصار لقضية الغيب ، وتفسخ بيدها المجال لبقاء الأديان وخلودها .

على أن العلوم في هذا الاتجاه الذى وصفناه إنما تعتمد إلى أحد طرفي المحور مستدبرة طرفه الآخر ؛ وإنما تحاول إرضاء نصف حاجة العقل ، مهمله نصفها الثانى ذلك أن النفس الإنسانية ليس يشفيها في تفهمها للأشياء أن تصعد إلى أسبابها ومقدماتها ، بل لا بد لها بعد ذلك من أن تنحدر معها إلى غايتها ونهاياتها ، وتستفسر عن مقاصدها وأهدافها . فليس يكفيك لكي تحيط بالشئ خبراً أن تعرف نشأته دون أن تعرف مصيره ، ولا أن تعرف كيف كان ؟ دون أن تعرف لم كان ؟ أليست هذه المطالبة النفسية الحثيثة دليلاً على ما هو مركز في الجبلة من الاقتناع بأن الحوادث الكونية تسير على خطة مرسومة وأن القوة المدبرة للأشياء تهدف منها إلى غاية معينة ، أو أنها لا تسير بمحض المصادفة العمياء والاتفاق التمحكى ؟

فانظر الآن موقف العلوم الحديثة من هذه الضرورة العقلية التي تلخ علينا في السؤال عن غايات الأشياء ومقاصدها :

لقد أتى على هذه العلوم زمن أعلنت فيه أنها رفضت يدها من هذا البحث ، وأنها أوصدت دونه بابها ، مدعية أنه إنما يعنىها اكتشاف علاقة السببية بين الظواهر ، ومعرفة أطرافها على نسق معين ؛ وليس يعنىها ، بل ليس يدخل تحت قدرتها ، أن تتبين : أهذا الارتباط مقصود لغاية ؟ ولا ما هي تلك الغاية ؟ وهكذا شهدت هذه العلوم على نفسها بادية ذى بدء بأنها لن تفي بحاجات العقول ، ولن تؤدي رسالة المعرفة كاملة ؛ إذ أزمعت أن تقف منها في منتصف الطريق . على أنها لم تكن لتدوم طويلاً على هذا الموقف المحايد ؛ فإن العالم الطبيعى لا يستطيع بما هو إنسان أن يهمل هذا الجانب من مطالبه العقلية . ولذلك نراه كلما وصل به العلم إلى

مجموعة من الظواهر المتسببة التي يخدم بعضها بعضاً ، والتي يقع كل منها في موضعه الذي كان لا بد منه الحصول على فائدة معينة ، يعود قهراً عنه إلى البحث في العلل الغائبة من غير أن يسميها باسمها ، فيسأل عن كل خلية في العضو ، وعمل كل عضو في الجهاز ، وعمل كل جهاز في الجسم ... الخ ؛ ويسمى هذه الأعمال بالوظائف ، بدلا من اسم الغايات والمقاصد . وهو كما ترى برقع شفاف لا يكاد يستر ما وراءه . والمهم عندنا ليس هو الأسماء ، وإنما هو تلك الحقائق التي يعترف بها اعترافاً عملياً صامتاً . والأهم من ذلك هو أن هذا العلم كلما جد في سيره لا يلبث أن يتجاوز بضع خطوات حتى يقف عجزاً واعترافاً بأن أمامه ستاراً كثيفاً يحول دون منظر الغايات القصوى ، والنهايات الأخيرة ، التي لا يزال يتشوف إليها ولا يدركها .

وبعد ، فأى شيء أكبر شهادة على أن نهاية العلم البشري ليست هي إطفاء غريزة التدين ، بل زيادة إشعالها ، من أن مؤسس الفلسفة الواقعية وكبار أنصارها قد انتهوا إلى الاعتراف صراحة أو ضمناً بهذه الحقيقة ، بناء على تجربتهم في أنفسهم ؟ فهذا كونت A. Comte الذي كان يتنبأ بأن فناء الديانات سيكون هو النهاية الحتمية لتقدم العلوم ، قد عاد في آخر أمره متصوفاً هجيباً ، وكلل حياته بوضع ديانة جديدة ، طبعها على غرار النظام الكنسي للديانة الكاثوليكية : في عقائدها ، وطقوسها ، وأعيادها ، وطبقات قساوستها ... رواية كاملة أعاد فصولها ، ولم يغير إلا أشخاصها .

وهذا سبنسر R. Spencer ينتهي بأن يقول عن « الجهول » إنه « تلك القوة التي لا تخضع لشيء في العقول ؛ بل هي مبدأ كل معقول ، وهي المنبع الذي يفيض عنه كل شيء في الوجود » . أليس هذا « الجهول » هو بعينه موضوع الديانات ، يجيئنا الآن باسم آخر على لسان العلم ؟

وما أجمل الصفحة التي كتبها ليتريه Litré يصف نفسه حين كانت خاتمة مطافه في العلوم الواقعية أن رأى نفسه محوطاً من كل جانب ببحر لجى من الأسرار الغامضة ، وهو لا يملك سفينة يخوض بها لجته ، وليس معه إمرة يتعرف بها وجهة سفره ... ترى كيف كان موقفه بإزاء هذا المحيط الرهيب ؟ أترأى وقف أمامه وقفة الشاعر الهائم ، أو وقفة العاشق المتدله ؟ كلا ، ولكن وقفة الناسك ، الخاشع ، المتأله^(١) .

ينابيع النزعة الدينية في النفس البشرية :

ما هذه إذاً تلك القوة الغالبة ، التي لا تزيد مقاومتها إلا عنفاً واشتعالاً ، والتي تقهر في النهاية أنصارها وأعداءها على السواء ؟ أليست هي قوة الفطرة التي إن تورق وتثمر كلما عاودها الربيع قبل ثراها ، وسقى أصولها ؟ بلى ! وإن هذا الربيع قد تكفى منه قطرة ، وربما تبلور في نظرة . فما هي إلا طرفة من تأمل الفكر ، أو لحظة من يقظة الوجدان ، أو أزمة من صدمات العزم . . . فإذا أنت تسبح بخيالك في عالم الغيب الذي منه خرجت ، أو في عالم الغيب الذي إليه تصير .

لو كانت نزعة الإيمان بالغيب والتطلع إليه من ناحية طرفيه : الماضي والآتى ، عنصراً من عناصر الفكرة الدينية وحدها ، لكان الإنكار لما وراء الحس إلحاداً فحسب ؛ ولو كانت هي النتيجة الختامية لتقدم العلوم واتساع أفقها كما رأينا ، لكان هذا الإنكار نقصاً في العلم وقصراً في النظر وكفى . أما تلك النزعة بنت الغريزة والجبلة ، فإن الأمر أعظم من ذلك وأخطر : إنه نكسة في فطرة الإنسان

Voir Sabatier, Esquisse d'une Philosophie de la Religion, (١)

p. 11-12.

(٧ — الدين)

ترده إلى مستوى الحيوان الأعجم ، ولا نقول إلى مستوى الطفولة الغافلة ؛ فإن كثيراً من الأطفال ذوى الفطر السليمة لا يقنعون بالأمر الواقع المشاهد ، ولا يقفون فى تعليقه عند حلقة من حلقات أسبابه وغاياته القريبة ، بل يصعدون دائماً إلى أسبابه الأولى ، ويسترسلون فى تعرف نتائج الأخيرة ، فهذه صورة مصغرة من تلك النزعة الفكرية الإنسانية التى هى أبداً فى حركة وتقدم يأتى الوقوف والجود .

إن غريزة التطلع هذه هى مبدأ العلم والإيمان معاً . وإن الذى يقف بها عند حدود الواقع الحاضر فى الحس ليصد الإنسانية عن سبيل الكمال ، ويحرم العالم من خير كثير ؛ فضلاً عن أنه بذلك يقاوم طبيعة الأشياء ، ويحاول تبديل الفطرة التى فطر الله الناس عليها .

غير أن العقول حين تنفذ بنورها من نطاق هذا العالم الحسى ، سعيًا إلى الاطلاع على مبدئه ومصدره ، وعلى مصيره وغايته ، ليست على درجة واحدة فى هذا السعى ، (فأما) العقل القانع المتعجل فإنه يقف عند أدنى مبادئ الغيب وأقرب غاياته ؛ مكتفياً فى كل فصيلة من الظواهر الكونية المتشابهة بأن يلح من ورائها مبدأ يدفعها وينظمها ، ومن أمامها قبلة معينة تتجه نحوها ؛ وقلما يعود إلى السؤال عن منشأ كل واحد من المبادئ ومآله ، أو إلى السؤال عن مبدأ النكاثات جملة أو عن وجهتها الكلية من حيث هى كتلة واحدة ، ذات وظائف متساندة . وهكذا تتعدد فى نظره القوى المدبرة ، أو الآلهة المقدره : فلأريج إله ، وللخصب إله ، وللحياة إله ، وللموت إله ، وللحرب إله ، وللشعر إله . . . (وأما) العقول الواعية ، الطليقة ، المتسامية ، التى تسعى إلى هدفها على بصيرة فيما تطلب ، وفيما تأخذ أو تدع ، غير متعرجة فى السير ، ولا متناقضة فى الحكم ، فإنها من جهة ترى أن مطلبها أسى من أن تحده حدود المكان ، أو تقيده قيود الزمان . . . حتى إنه

لو أحصى لها العادون ما جمعته البشرية وما ستجمعه من علوم وفنون ، ومتع بدنية وعقلية ، لبقى أمامها في طرفي الوجود شيء لا تفسره العلوم ، ولا تحمقه الفنون ، ولظل فيها فراغ عميق لا يملؤه الماضي ولا الحاضر ، ولا المستقبل القريب ولا البعيد .. ولن يتوقف منها هذا التطلع والتسامي ، ولن يستقر فيها هذا القلق والاضطراب ، ولن ينحسم عنها هذا اللجاج في الطلب ... إلا بحقيقة هي الإنسية الأولى والمنية الأخيرة لكل الحقائق ، حقيقة تأبى طبيعتها الأفل في أفق الحدوث والإمكان ، ولا تدع مجالاً للسؤال عن قبل أو بعد في الزمان أو المكان . ومن جهة أخرى فإن هذه العقول الفسيحة الأفق تطلب دائماً تحت كل اختلاف ائتلافاً ، ومن وراء كل كثرة وحدة ؛ ولذلك تأبى الوقوف عند المقاييس النسبية ، والتفسيرات الجزئية ، ولا ترضى بأحاد القوانين حتى تسمو إلى قانون القوانين ؛ بل إنها لتستشرف إلى اليد التي جمعت تلك القوانين ونسقتها ، وجعلتها تتعاون على أداء الوظيفة المشتركة لهذا البنيان الكوني . يا سبحان الله ! أليست وحدة النظام بين هذه الكتائب المختلفة الطبيعة ، المتنوعة العمل ، من الكائنات السماوية والأرضية ، آية على وحدة القيادة العامة التي تشرف عليها ، وعلى وحدة الخطة المرسومة التي يسير على هداها كل جهاز من أجهزة هذه الآلة الكبرى ؟ وجملة القول إن العقول السامية تشرئب دائماً من وراء الحقائق الجزئية الحائلة الزائلة ، إلى حقيقة كلية أزلية أبدية ، حقيقة لا يحويها شيء من العلوم والمعارف ، ولكنها تشوف إليها كل العلوم والمعارف ، وتلك هي الحقيقة التي تفرد بها الأديان العليا بالتقديس ، ولا تنكرها سائر الأديان وإن أشركت معها في هذا التقديس بعض الحقائق الجزئية الفانية .

إن هذا الشوق الغريزي إلى الأزلى الأبدى ، وهذا الطلب الخيث للكلّي اللانهائي ، له دالتان عميقتان : إحداها دلالة على مطلوبه ، لا كدلالة الحركة

القسرية على مصدر جاذبيتها كما يقول أرسطو ، بل كدلالة الأثر على صانعه ، أو الخاتم على طابعه (حسب تعبير ديكرت) . وثانيتها دلالة على أن في الإنسان عنصراً نبيلاً سماوياً خلق للبقاء والخلود ، وإن تناساه الإنسان وتلهى عنه حياً ، قانعاً بالدُّون من الحياة الجمالية المتحطمة .

الدين إذاً — ولا سيما في أديان التوحيد والخلود — عنصر ضرورى لتكميل القوة النظرية في الإنسان ؛ فيه وحده يجد العقل ما يشبع نهيمته ، ومن دونه لا يحقق مطامحه العليا .

ثم هو فوق ذلك عنصر ضرورى لتكميل قوة الوجدان ؛ فالعواطف النبيلة من الحب ، والشوق ، والشكر ، والتواضع ، والحياء ، والأمل ، وغيرها ، إذا لم تجد ضالتها المنشودة في الأشياء ولا في الناس ، وإذا جفت ينابيعها في هذا العالم المتبدل المتبدد ، وجدت في موضوع الدين مجالاً لا تدرك غايته ، ومنها لا ينفد معينه .

وأخيراً هو عنصر ضرورى لتكميل قوة الإرادة يمدّها بأعظم البواعث والدوافع ، ويدرّعها بأكبر وسائل المقاومة لعوامل اليأس والقنوط .

وهكذا نرى الفكرة الدينية تعبر عن حاجات النفس الإنسانية في مختلف ملكاتها ومظاهرها ، حتى إنه كما صح أن يعرف الإنسان بأنه «حيوان مفكر» أو بأنه «حيوان مدنى بطبعه» يسوغ لنا كذلك أن نعرفه بأنه «حيوان متدين بفطرته» .

وظيفة الأديان في المجتمع :

عرفنا أن الفكرة الدينية هي الغذاء الوافى لقوى النفس المختلفة ، والمداد الخالد لحيويتها . ونزيد الآن أن للأديان وراء هذه الوظائف النفسية الفردية وظائف أخرى اجتماعية ، ليست بأقل من أختها خطراً :

لا حاجة بنا إلى التنبيه على أن الحياة في الجماعة لا قيام لها إلا « بالتعاون » بين أعضائها ؛ وأن هذا التعاون إنما يتم « بقانون » ينظم علاقاته ، ويحدد حقوقه وواجباته ، وأن هذا القانون لا غنى له عن « سلطان » نازع وازع ، يكفل مهابته في النفوس ويمنع انتهاك حرماته .

تلك كلها مبادئ مقررّة ، والحديث فيها معاد مملول .

ولما الشأن كل الشأن في هذا السلطان النازع الوازع : ما هو ؟

فالذي نريد أن نثبتته في هذه الحلقة من البحث هو أنه ليس على وجه الأرض قوة تكافئ قوة التدين أو تدانيتها في كفالة احترام القانون ، وضمان تماسك المجتمع واستقرار نظامه ، والتثام أسباب الراحة والطمأنينة فيه .

السرف ، ذلك أن الإنسان يمتاز عن سائر الكائنات الحية بأن حركاته وتصرفاته الاختيارية يتولى قيادتها شيء لا يقع عليه سمعه ولا بصره ، ولا يوضع في يده ولا عنقه ، ولا يجري في دمه ، ولا يسرى في عضلاته وأعصابه ، وإنما هو معنى إنساني روحاني ، اسمه الفكرة والعقيدة . ولقد ضل قوم قلبوا هذا الوضع وحسبوا أن الفكر والضمير لا يؤثران في الحياة المادية والاقتصادية ، بل يتأثران بها . هذا الرأي الماركسي هو قبل كل شيء نزول بالإنسان عن عرش كرامته ، ورجوع به القهقري إلى مستوى البهيمية ، ثم هو تصوير مقلوب للحقائق الثابتة المشاهدة في سلوك الأفراد والجماعات في كل عصر ؛ فإنه ، لكي يختار الناس أن يحيوا حياة مادية لا نصيب فيها للقلب ولا للروح ، لا بد أن يقنعوا أنفسهم بأدى ذي بدء بأن سعادتهم هي في هذا النوع من الحياة . فالإنسان مقود أبداً بفكرة صحيحة أو فاسدة . فإذا صلحت عقيدته صلح فيه كل شيء ؛ وإن فسدت فسد كل شيء .

أجل إن الإنسان يساق من باطنه لا من ظاهره ، وليست قوانين الجماعات ولا سلطان الحكومات بكافيين وحدهما لإقامة مدينة فاضلة تحترم فيها الحقوق ،

وتؤدي الواجبات على وجهها الكامل ؛ فإن الذي يؤدي واجبه رهبة من السوط أو السجن أو العقوبة المالية ، لا يلبث أن يهمله متى اطمأن إلى أنه سيفلت من طائلة القانون .

ومن الخطأ البين أن نغان أن في نشر العلوم والثقافات وحدها ضماناً للسلام والرخاء، وعوضاً عن التربية والتهذيب الديني والخلقى ؛ ذلك أن العلم سلاح ذو حدين : يصلح للهدم والتدمير ، كما يصلح للبناء والتمير ؛ ولا بد في حسن استخدامه من رقيب أخلاقى يوجهه لخير الإنسانية وعمارة الأرض ، لا إلى نشر الشر والفساد .

ذلكم الرقيب هو العقيدة والإيمان .

غير أن الإيمان على ضربين : « إيمان » بقيمة الفضيلة ، وكرامة الإنسانية ، وما إلى ذلك من المعاني المجردة ، التي تستحيى النفوس العالية من مخالفة دواعيها ، ولو أعفيت من التبعات الخارجية والأجزية المادية . « وإيمان » بذات علوية ، رقيقة على السرائر ، يستمد القانون سلطانه الأدبي من أمرها ونهيها ، وتلهب المشاعر بالحياء منها ، أو بمحبتها ، أو بخشيئتها . ولا ريب أن هذا الضرب هو أقوى الضربين سلطاناً على النفس الإنسانية ، وهو أشدها مقاومة لأعاصير الهوى وتقلبات العواطف ، وأسرعهما نفاذاً في قلوب الخاصة والعامة .

من أجل ذلك كان الدين خير ضمان لقيام التعامل بين الناس على قواعد العدالة والصفة ؛ وكان لذلك ضرورة اجتماعية ، كما هو فطرة إنسانية .

وأنت فهل عسيت أن يخاللك شيء من الشك في مدى حاجة الجماعة في مختلف الأمم والشعوب إلى ازدهار هذا الروح الدينى فيها ؟ وهل غرك أن دولا كبيرة أسست نهضتها في عصرنا هذا على غير الدين ، وقد استتب النظام فيها ومكن لها في الأرض ؟

إننا لا نريد أن نسبق الحوادث ، وأن نتنبأ بمصير هذا البنيان الذي أسس على غير تقوى من الله ورضوان . ولكننا نحب أن تقدم لك نموذجاً ، لا من أقوال رجال الدين ، بل من أقوال أقطاب العلم ، وزعماء السياسة ، وقواد الحرب ، في تلك الدول نفسها . فاستمع إلى قول روبرت ميلليكان Robert Millikan العالم الطبيعي الأميركي : « إن أهم أمر في الحياة هو الإيمان بحقيقة المعنويات وقيمة الأخلاق . ولقد كان زوال هذا الإيمان سبباً للحرب العامة وإذا لم نجتهد الآن لاكتسابه أو لتقويته فإن يبقى للعالم قيمة ، بل يصير العلم نكبة على البشرية »^(١) . وقول الدكتور ويلسون Le Président Wilson الرئيس الأسبق للولايات المتحدة بأمريكا : « وخلاصة المسألة أن حضارتنا إن لم تنقذ بالمعنويات ، فلن تستطيع المثابرة على البقاء بماديتها ؛ وأنها لا يمكن أن تنجو إلا إذا سرى الروح الديني في جميع مساهماتها . . . ذلك هو الأمر الذي يجب أن تتنافس فيه معابدنا ، ومنظماتنا السياسية ، وأصحاب رموس أموالنا ؛ وكل فرد خائف من الله محب لبلده »^(٢) .

وقول المارشال بيتان Le Maréchal Philippe Pétain عاهل الدولة الفرنسية في خاتمة خطابه الذي أذاعه على أمته في يوم ٢٥ يونيو ١٩٤٠ عقب توقيع الهدنة التي التمسها من زعيم ألمانيا المنتصرة : « إنني أدعوكم أول كل شيء إلى نهوض أخلاقي »^(٣) ، وقول المارشال مونتجومري Montgomery في خطبته أمام الجيش الثامن يوم ٤ مارس ١٩٥١ : « إن أهم عوامل الانتصار في الحرب هو العامل الأخلاقي ؛ ولا يمكن لقائد أن يدفع جنوده إلى بذل أقصى جهودهم في العمل إلا

(١) و (٢) كتاب « الدين والعلم » للمشير أحمد عزت باعنا ص ١٧٣ .

(٣) عن الصحف الفرنسية في ٢٦ يونيو ١٩٤٠ .

إذا كانت ضمائرهم مرتاحة إلى ما يعملونه ، وبقيني أن الجيش إذا سار على غير مرضاة الله سار على غير هدى .

إن خطر الانحطاط الخلقى في أفراد الجيش أعظم من خطر العدو ، ولذلك لا نستطيع أن ننتصر في معركة ، إلا إذا انتصرنا على أنفسنا قبل كل شيء .^(١)

إن الخدمة الجليلة التي تؤديها الأديان للجماعة لا تقف عند هذا الحد ، فليست كل مهمتها أنها المبعث القوى لتحذيب السلوك ، وتصحيح المعاملة ، وتطبيق قواعد العدل ، ومقاومة الفوضى والفساد ؛ بل إن لها وظيفة إيجابية أعمق أثراً في كيان الجماعة . ذلك أنها تربط بين قلوب معتنقيها برباط من المحبة والتراحم ، لا يبدله رباط آخر من الجنس ، أو اللغة ، أو الجوار ، أو المصالح المشتركة .

بل إن هذه العلائق مجتمعة ، مهما يكن أثرها الظاهري من كف الأذى وبذل المعروف المتبادل ، تظل روابط سطحية تضم الأفراد كما تضم الأعواد في ضفت ، ولا تزال تتخللها الفجوات والثغرات والحواجز النفسية . . . حتى تشدها رابطة الأخوة في العقيدة ، والمشاركة في المثل العليا ؛ فهناك تعود الكثرة وحدة ، وتصبح النفوس كالرايا المتقابلة ، تنعكس صور بعضها في بعض .

بل كثيراً ما تستغنى هذه الوحدة الروحية عن سائر الوحدات الأخرى ، فتتعمد بها أقوى الوشائج وأدومها بين أفراد اختلفت أجناسهم ، وتبساينت

(١) عن الصحف المصرية في ٥ مارس سنة ١٩٥١ .

لمجتمعاتهم ، وتباعدت ديارهم ، وتفاوتت مصالحهم . وكثيراً ما نرى الدول التي تقوم على قاعدة المصالح المشتركة في الوطن بين ملل مختلفة تضطر إلى الاستنجد بما في هذه الأديان كلها من مبدأ التعاون على الخير ، والتناصر على دفع عدوان المغيرين . ولذلك قيل بحق : إن الوطنية التي لا تعتمد على باعثة من الخلق والدين إنما هي حصن متداع يوشك أن ينهار .

وجملة القول أن الأديان تحمل من الجماعات محل القلب من الجسد ، وأن الذي يؤرخ الديانات كأنما يؤرخ حياة الشعوب ، وأطوار المدينيات .

البَحْثُ الرابع

في

نشأة العقيدة الإلهية

البحث الرابع

في

نشأة العقيدة الالهية

العوامل الأولى لظهورها في النفوس :

أشرنا في البحث السابق إلى أن ظاهرة التدين تستند في أصلها إلى مبدئين مرتكزين في بدهة العقول ، وهما قانونا « السببية والغائية » . ونبادر الآن فنذكر أن هذين القانونين متى فهما على كمالهما انتهيا إلى أسمى العقائد الدينية : عقيدتي التوحيد والخلود ؛ وأن عقائد الشرك والوثنية والفناء إنما هي وليدة ضرب من الغفلة أو الكسل العقلي يقف بها في بعض الطريق .

أما قانون السببية فيقرر أن شيئاً من [الممكنات]^(١) لا يحدث بنفسه

(١) التعبير المشهور هو أن شيئاً لا يحدث من لا شيء ، وقد أضفنا عبارة : « من الممكنات » تحديداً للمجال الحقيقي الذي يطبق فيه هذا المبدأ ، ودفعاً للخطأ الذي ينجم من أخذه على إطلاقه . ذلك أن الأمور « الضرورية الوجود » - ككون الكل أكبر من جزئه ، وكون الشيء عين نفسه ، وأن ضم الواحد إلى الواحد ينشأ عنه اثنان ، وضم الصفر إلى الصفر لا يخرج منه عدد إيجابي ، إلى غير ذلك من أحكام قانون العينية - تحمل في طبيعة مفهومها سبب وجودها ، فهي موجودة بنفسها لا بسبب خارجي . والأمور « المستحيلة » - ككون الجزء أكبر من كله ، وكون الشيء غير نفسه ، أو عين غيره ؛ إلى أشباه ذلك من أحكام قانون التناقض - تحمل في نفسها سبب عدمها ؛ فلا تقبل الوجود بنفسها ولا بغيرها . أما « الممكنات » التي تقبل الوجود والعدم ولا تقتضي طبيعتها واحداً منها ، فإن وجودها إنما يرد إليها من سبب خارج عنها ؛ إذ لو وجدت بنفسها لكانت واجبة الوجود ، وهو خلاف المفروض .

من غير شيء » ؛ لأنه لا يحمل في طبيعته السبب الكافي لوجوده ، « ولا يستقل بإحداث شيء » ؛ لأنه لا يستطيع أن يمنح غيره شيئاً لا يملكه هو ، كما أن الصفر لا يمكن أن يتولد عنه عدد إيجابي . فلا بد له في وجوده وفي تأثيره من سبب خارجي . وهذا السبب الخارجي إن لم يكن موجوداً بنفسه احتاج إلى غيره . فلا مفر من الانتهاء إلى سبب ضروري الوجود يكون هو سبب الأسباب .

وأما قانون الغائية فمن موجه أن كل نظام مركب متناسق مستقر لا يمكن أن يحدث عن غير قصد ، وأن كل قصد لا بد أن يهدف إلى غاية ، وأن هذه الغاية ، إذا لم تحقق إلا مطلباً جزئياً إضافياً منقطعاً ، تشوفت النفس من ورأها إلى غاية أخرى . . . حتى تنتهي إلى غاية كلية ثابتة هي غاية الغايات .

نعم إن طاقة البشر ، وطبيعة الخلق ، أعجز من أن تحصى مراحل الأسباب والغايات مرحلة مرحلة ، وتتابع سلسلتها حلقة حلقة ، حتى تشهد بداية العالم ونهايته . ولذلك يئست العلوم التجريبية من معرفة أصول الأشياء وغاياتها الأخيرة ، وأعلنت عدولها عن هذه المحاولة ، وكان قصارها أن تخطو خطوات معدودة إلى الأمام أو إلى الوراء ، تاركة ما بعد ذلك إلى ساحة الغيب التي يستوى في الوقوف دونها العلماء والجهلاء .

ولكن هذا اليأس الإنساني من معرفة أطوار الكائنات تفصيلاً في ماضيها ومستقبلها ، يقابله يقين إجمالي ينطوي كل عقل على الاعتراف به طوعاً أو كرهاً ، وهو أنه مهما طالت سلسلة الأسباب الممكنة والغايات الجزئية ، وسواء أفرضت متناهية أو غير متناهية ، فإنه لا بد لتفسيرها وفهمها ومعقولية وجودها من إثبات شيء آخر يحمل في نفسه سبب وجوده وبقائه ، بحيث يكون هو الأول الحقيقي الذي ليس قبله شيء ، والغاية الحقيقية التي ليس بعدها شيء ، وإلا لبقيت كل هذه الممكنات في طي السكتان والعدم ، (إن لم يكن لها مبدأ ذو وجود مستقل) ،

أو لبقيت لغزاً وعبثاً غير معقول ، (إن لم تكن لها غاية تامة تنقطع بها الحاجة النفس ويستقر مضطربها) .

نقول : إن وجود هذه الحقيقة الأولى والأخيرة ضرورة عقلية لا مفاص من التسليم بها ، ولا مجال لأحد أن يكابر فيها متى فكر قليلاً في الوضع الذي يؤول إليه إنسكارها . اللهم إلا إذا فرضناه كائناً أخرق ، لا يدعن لقواعد المنطق والحساب ، ولا يبالي أن يبطل كل شيء في الأذهان .

فإذا سألنا هنا عن نشأة العقيدة الإلهية ، فليس سؤالنا عن منشأ هذه الضرورة الكامنة في العقل الباطن ، والتي هي من الأوليات التي لا يسأل عن مصدرها . وإنما السؤال عن العوامل والملازمات التي تكون قد رفعت هذه الحقيقة إلى مستوى الوعي المتيقظ ، ثم لم تكتف بإبرازها أمام العقل قضية نظرية ، بل حولتها إلى فكرة حية ملهبة للمشاعر ، وطبعت موضوعها بطابع خاص يجعله ذاتاً علوية تتوجه إليها القلوب بالرغبة والرغبة ، والدعاء والخضوع .

جمهور الباحثين في هذه المسألة لا يطلبون من بحثهم الوقوف على الأسباب العامة التي تيسر دراستها ويمكن التحقق من وجودها في كل عصر ، والتي يعقل أنها هي التي أيقظت ولا تزال توظف الحاسة الدينية في الإنسان ، بل يفهمون من كلمة « نشأة الدين » الصورة التي ظهرت فيها الأديان أول ما ظهرت في الوجود . فالأولية التي يريدون تقريرها ليس أولية في الترتيب المنطقي فحسب (كـتقديم المقدمات على النتائج) وليست أولية تاريخية نسبية (أعني بالإضافة إلى العصور المعروفة) بل هي أولية زمانية مطلقة ، تقترن بظهور الإنسان على هذا الكوكب . والمنهج الذي يسلكونه للوصول إلى هذا المطلب هو التنقيب عن أديان الأمم القديمة ، أو أديان الأمم المعاصرة غير المتحضرة ، حتى إذا ما انتهى بهم

السير في تلك العصور المظلمة ، أو تلك الأقطار المنعزلة ، إلى أقدم مظهر معروف من مظاهر التفكير الديني ، اعتبروه صورة مطابقة لما كان عليه الإنسان الأول . ولما كانت المرحلة النهائية في نظر باحث معين لا تنطبق دائماً على المرحلة الأخيرة التي يصل إليها باحث آخر ، انقسم الباحثون في الموضوع إلى شعبتين عظيمتين ، تسيран في خطين متعاكسين :

« فريق منهم » يذهب إلى أن الدين بدأ في صورة الخرافة والوثنية ، وأن الإنسان أخذ يترقى في دينه على مدى الأجيال حتى وصل إلى الكمال فيه بالتوحيد ، كما تدرج نحو الكمال في علومه وصناعاته ، حتى زعم بعضهم أن عقيدة « الإله الأحد » عقيدة جد حديثة ، وأنها وليدة عقلية خاصة بالجنس السامي . هذه النظرية نادى بها أنصار مذهب « التطور التقدمي ، أو التصاعدي » *Evolutionnisme progressiste ou ascendant* ، الذي ساد في أوروبا في القرن التاسع عشر ، في أكثر من فرع من فروع العلوم ، وحاول تطبيقه على تاريخ الأديان عدد من العلماء منهم سبنسر *Spencer* ، وتيلور *Tylor* ، وفريزر *Frazer* ، ودوركايم *Durkheim* ، وغيرهم ، وإن اختلفت وجهات نظرهم في تحديد صورة العبادة الأولى وموضوعها .

« وفريق آخر » يقرر بالطرق العلمية بطلان هذا المذهب ، ويثبت بالعكس أن عقيدة الخالق الأكبر هي أقدم ديانة ظهرت في البشر ، مستدلاً بأنها لم تنفك عنها أمة من الأمم في القديم والحديث . فتكون الوثنيات إن هي إلا أعراض طارئة ، أو أمراض متطفلة ، بجانب هذه العقيدة العالمية الخالدة .

وهذه هي نظرية « فطرية التوحيد وأصالته » ، التي انتصر لها جمهور من علماء الأجناس ، وعلماء الإنسان ، وعلماء النفس . ومن أشهر مشاهيرهم لانج *Lang* الذي أثبت وجود عقيدة « الإله الأعلى » عند القبائل الهمجية في

أستراليا ، وإفريقيا ، وأمريكا . ومنهم شريدن Schroeder الذى أثبتها عند
الأجناس الآرية القديمة ؛ وبروكلان Brockelmann الذى وجدها عند الساميين
قبل الإسلام ؛ ولرواه La Roy وكاترفاج Qualrefages عند أقزام أواسط
إفريقيا ؛ وشميدت Schmidt عند الأقزام وعند سكان أستراليا الجنوبية
الشرقية . وقد انتهى بحث شميدت هذا إلى أن فكرة « الإله الأعظم » توجد
عند جميع الشعوب الذين يعدون من أقدم الأجناس الإنسانية^(١) .

غير أنه مهما تتفاوت النتائج في نظر المذهبين : « التطورى والفطرى » فإنهما
متفقان على موضوع البحث ؛ وهو تحديد صورة العقيدة « البدائية » الحقيقية ،
وعلى منهاجه ، وهو دراسة الشعوب المتأخرة والأمم الغابرة .

ونحن نرى أن وضع المسألة على هذا الوجه ، ومحاولة حلها من هذا الطريق ،
ينطوى على خطأ مزدوج : خطأ في الغاية ، وخطأ في الوسيلة .

أما من حيث الغاية التى يهدف إليها البحث ، وهى تحديد الأصل الأصيل
للعقيدة ، والمظهر الذى ظهرت به فى أول الأزمنة بإطلاق ؛ فلأن هذه المنطقة
« البدائية المحضة » قد اعتبرها العلم شقة حراماً حظرها على نفسه ، وأعلن فى
صراحة كاملة خروجها عن حدود عمله . فافتحامها الآن باسم العلم تعامل بصك
مزيف ؛ وتستربثوب مستعار ، وكل حكم يصدر تحت هذا الاسم يكون صادراً
عن قاض معزول ، فاقداً للركن الأول من سلطته الشرعية . ومؤرخو الديانات
على الخصوص معترفون بأن الآثار الخاصة بديانة العصر الحجرى وما قبله لا تزال
مجهولة لنا جهلاً تاماً ؛ فلا سبيل للخوض فيها إلا بضرب من التكهن
والرجم بالغيب .

وأما من حيث المنهج وهو الاستدلال على ديانة الإنسانية الأولى بديانة الأمم المنعزلة المتخلفة عن ركب المدنية ، فلائنه مبنى على افتراض أن هذه الأمم كانت منذ بدايتها على الحالة التي وصل إليها بحثنا ، وأنها لم تمر بها أدوار متقلبة . وهو افتراض لم يقم عليه دليل ، بل الذى أثبتته التاريخ واتفق عليه المنقبون عن آثار القرون الماضية ، هو أن فترات الركود والتقهقر التي سبقت مدنياتها الحاضرة كانت مسبقة بمدنيات مزدهرة ، وأن هذه المدنيات قامت بدورها على أنقاض مدنيات بائدة ، قريبة أو بعيدة ، في أدوار تتعاقب على البشرية ، كما تتعاقب الفصول السنوية على الطبيعة بحيث يصبح من العسير أن نحكم بصفة قاطعة بأيهما بدأت دورة الزمان . وليس تمييز أحد الأمرين للابتداء الحقيقي بأثبت تاريخياً من مقابله . فكذلك نقول في شأن العقائد الدينية : إنه من الممكن أن تكون الخرافات القديمة بداية ديانات ، كما يمكن أن تكون نتيجة تحال وتحريف لديانة صحيحة سابقة مزقت أهلها الحروب ، أو أفسدتهم الآفات الاجتماعية ، فقلت عنايتهم بأصول دينهم ، وتلقوا بالتسليم والقبول كل ما سمعوه من أفواه الأدعياء والدجالين ، وشاعت بينهم هذه الروايات وتوارثوها حتى أصبحت سنناً مقدسة . ولقد أنصف العلامة هوفدنج Hoffding حين قال : « إنه يبعد كل البعد أن ينجح تاريخ الأديان في حل مشكلة بزوغ الدين في النوع الإنسانى . . . فإن التاريخ لا يصور لنا هذه البداية الأولى في موضع ما ، وكل ما نجده إنما هو سلسلة من صور مختلفة لديانات متقدمة قليلاً أو كثيراً . . . » « حتى إن أحط القبائل الحمجية التي نعرفها قدمرت بأدوار شتى ، وتطورت تطوراً بعيداً »^(١) .

فقد بان لك مبلغ ثبات الفرض الذى بنيت عليه البحوث الحديثة كلها ، وأنها أسست على جرف هار لا تطمئن عليه الأقدام .

(١) Harald Hoffding, Philosophie de la Religion, trad. fr.

ويمتاز المذهب التطوري بأنه مبني على افتراض آخر لم يقيم عليه دليل كذلك ، وهو قياس الملوكات والأحاسيس الروحية ، على القوى البدنية والمكتسبات العقلية والتجريبية : فكما أن الإنسان ينتقل في نموه البدني من الضعف إلى القوة وفي نموه العقلي من الجهالة إلى المعرفة ، قد يلوح أيضاً أنه بدأ حياته الروحية بالسخف والخرافة ، ولم يصل إلى العقيدة السليمة إلا بعد جهد وعناء .

ومحن نسأل قبل كل شيء عن الأصل الذي بنى عليه هذا القياس :

هل صحيح أن قوى النفس المختلفة تسير في نموها على قدم المساواة ، وأن حياة الناس الروحية تمشي في كل أدوارها جنباً إلى جنب مع حياتهم المادية ؟ أولسنا نرى هاتين الظاهرتين تسيران أماناً في طريقين متعارضين ؟ فإذا صح ما يقال من أن الإنسان كان في بدايته قانماً بكهف يؤويه ، وجلد حيوان يستر به بشرته ، وشيء من الأعشاب يدفع مخمسته ، ألا تكون قلة مشاغله ومطامحه المادية قد تركت في نفسه فراغاً عميقاً للتأملات التي ترهف حاسته الدينية ، وتنمي مشاعره الروحية العليا ؟ كما أن اشتغال الناس في عصور المدينيات بترف الحياة الجثمانية ، يؤدي إلى عكس هذه النتيجة ذلك أن الفرائز المتقابلة تضعف وتتقلص ، بقدر ما تنمو وتقوى أضدادها ، ككفتي الميزان : لا ترتفع إحداها إلا انخفضت الأخرى .

على أن قليلاً من التأمل يهدينا إلى أن قياس الأديان على الفنون والصناعات إنما هو محاولة للجمع بين أمرين لا تؤلف بينهما حقيقة نوعية مشتركة ، بل تباين طبائعهما ووسائلهما . فبينما حقائق العلوم ثروة واسعة ترحل النفس في طلبها واكتسابها ، ويتطلب اقتناؤها وتنميتها علاجا ومثابرة ، واستعانة بأدوات منفصلة في غالب الأمر ، حقيقة الدين توجد عناصرها قارة بين الجوانح ، وتعرض دلائلها لأئمة أمام الحس ، حتى إن التفاتة يسيرة لتكفي للظفر بها في جلدس

سريع ، كالبرق الخاطف . وليس إدراك هذه الحقيقة الكبرى محصول إدراكات لحقائق الكون ودقائقه الجزئية ، ولا هو أشق منها كما ظن^(١) ؛ بل إنه يتقدمها ويمهد لها ، فى نظرة كلية تلم بها جملة ، قبل أن تفحص أجزائها وتفصيلاتها . ولذلك يستوى العالم والجاهل فى أصل هذا الإحساس : كل على فهمه يجد فى السكون ما يبهره ويستولى على مشاعره .

ولقد كان مقتضى الوضع السليم ، فى تعرف ما كانت عليه بداية الأديان فيما قبل التاريخ ، أن نسترشد فى مقارنتها - لا بسير الفنون والصنوعات - بل بسير الديانات المعروفة منذ طفولة التاريخ إلى اليوم . ألا وإننا نعرف بالاستقراء أن كل واحدة من هذه الديانات بدأت بعقيدة التوحيد النقية ، ثم خالطتها الشوائب والأباطيل على طول العهد . فالأشبه أن تكون هذه سنة التطور فى الديانات كلها : أن بدايتها دائماً خير من نهايتها .

فإذا أبيننا إلا أن نقيس تطور الدين على تطور الفن ، كان من الحق علينا ألا نأخذ فى هذه المقارنة بالمقاييس السطحية والتشابه اللفظى الأجوف ، بل ننظر إلى جوهر الأشياء وأعماقها ، وحينئذ ينقلب هذا القياس نفسه حجة فى يد أنصار « الفطرية » . ذلك أن معنى « التطور » فى الفنون - كما فى كل كائن حي - هو أنها تبدأ فى صورة ساذجة ، متحدة ، متجانسة ، ثم تنتقل تدريجياً إلى نوع من التكثر والتركيب ، تزداد به تعقيداً كلما بعدت عن أصلها . وواضح أن تطبيق هذا القانون التطورى بمعناه العلمى الحيوى على العقيدة الإلهية يستوجب أنها سارت أيضاً من الوحدة إلى الكثرة ، ومن النقاوة والسهولة واليسر ، إلى التعقد بالإضافة الأسطورية ، والنزوات الخيالية ، التى لا ضابط لها من العقل السليم .

(١) انظر أول صفحة من كتاب العقاد عن نشأة العقيدة الإلهية (الله) .

أما « التطور » بمعناه الأدبي ، وهو الترقى من النقص إلى الكمال ، فليس قانوناً عاماً ، ولا سنة طبيعية مطردة ، ولا يمكن تطبيقه بصفة آلية على التاريخ البشرى ، وإنما هو إحدى القيم العليا التي تطمح إليها النفوس ، وتشرئب إليها الأعناق ؛ فتبلغها حيناً ؛ وتنحسر عنها أحياناً . نعم إن كل مصلح لا بد أن يكون مؤمناً بإمكان تحقيق هذه الغايات السامية ، إذ لولا الأمل في قابلية الأخلاق والعقائد للتحول والرقى ، لبطل كل تشريع ، ولأصبح من العبث بذل أدنى مجهود للتقدم . ولكن شتان ما بين قابلية الترقى وبين تحققه بالفعل ، فهذا مطمح لا يباله إلا من أدى مهره من العزيمة الصادقة ، والمجاهدة المتواصلة ، وتاريخ الإنسانية لا يسير في هذا الاتجاه على خط رأسى مستقيم^(١) .

هكذا نرى أن التحليل النفسى ، وشواهد التاريخ ، والتطور الصحيح ، لا يقف شيء منها في صف الدفاع عن النظريات الموسومة بالتطورية ، والتي تجعل الخرافة والأسطورة هي بداية الأديان ؛ بل إنها بالعكس ، تميل إلى تأييد النظرية المقابلة . غير أن تأييدها لهذه النظرية الأخيرة لا يرفعها إلى صف الحقائق التاريخية المفروغ منها ؛ لأن هذه الدلائل كلها لا تقدم لنا ضمانة من المنطق ولا من الواقع تثبت به أن الحوادث كانت تسير بالفعل دائماً على وفق ما ألفناه من الأوضاع ، ولا على الوجه الذى كان ينبغى أن يكون .

(١) نعم إن الناظر في الأديان السماوية الثلاثة يلاحظ بينها تطوراً فعلياً ، وتقدماً تدريجياً محققاً . لكن هذا التقدم لا يبرز فيها بصفة مطردة من حيث هي حقيقة خارجية تطبيقية حسبما يدين بها أهلها ، كما كان يلزم لو صح للمذهب التطورى ؛ بل في حقيقة التنزيلية من حيث طبيعة دعوتها ومناهج تشريعها .. وحق من هذه الوجهة الأخيرة ليس هو تطوراً من الخطأ إلى الصواب كما تريد أن تصوره المذاهب التطورية للأديان ؛ وإنما هو تدرج تصاعدى في مراتب الوفاء والشمول والكمال . ولعلنا نؤاتينا الفرصة لعرض هذه المقارنة مقتبسة من النصوص المقدسة نفسها .

بل ها هنا نظرية ثالثة يمكن الأخذ بها فى المسألة . وتقريرها أن الرشد والضلال فى الفكرة الدينية ليستا ظاهرتين متعاقتين فقط ، صعوداً أو انحداراً على مدى العصور ، بل هما ظاهرتان متماصرتان ، موزعتان فى كل أمة وجيل ، تبعاً لاختلاف الأفراد فى درجات استقامة الحدس العقلى ، ونبل الحس الباطنى . فلا يخلو جيل ما من نفوس صافية تدرك الحقيقة نقية من شوائب الخرافة ، وأخرى دون ذلك . ولعل هذا الوصف هو أقرب الأوصاف تصويراً للواقع المعروف ، فقد اتفق المؤثوق بهم من مؤرخى الأديان كما أسلفنا على أن أشد الشعوب همجية ووثنية لم تنفك عن الاعتقاد بإله خالق هو رب الأرباب . لكن بين القدر الذى عرفناه من تاريخ البشرية وبين عصر نشأتها ، لا تزال الثغرة واسعة لم تسد ولن تسد ؛ إذ لم يقل أحد إن الوقائع المفقودة الوثائق يمكن إثباتها على وجه قاطع بمثل هذا الضرب من التخمين ، اعتماداً على مجرد حسن المقابلة وجمال التماسق بينها وبين الوقائع المعروفة ، دون تثبيت من تشابه الظروف والملابسات فى طرفى القياس .

هكذا عجزت وسائل العلوم أن تقدم لنا بياناً شافياً يطامن إلى القلب عن ديانة الإنسان الأول . أما من أحب أن يسترشد بنصوص الكتب السماوية ، فإنه سوف يجد فيها ما يشد أزر القائلين بأولية العقيدة الإلهية الصحيحة ، لافى الغريزة فحسب : « فطرة الله التى فطر الناس عليها » بل فى التطور الزمانى كذلك . فهذه النصوص تنادى بأن الناس بدءوا حياتهم مستقيمين على الحق مؤتلفين عليه ، وأن الانحراف والاختلاف إنما جاء عرضاً طارئاً بعد ذلك : « وما كان الناس إلا أمة واحدة فاختلفوا » ، وأن استمرار هذا الخلاف واتساع شقته إنما كان بتأثير الوراثة وتلقين كل جيل عقيدته للناشئين فيه : « كل مولود يولد على الفطرة ، فأبواه يهودانه ، أو ينصرّانه ، أو يمجّسانه » . وإلى ذلك كله فإن الكتب السماوية متفقة على أن الجماعة الإنسانية الأولى لم تترك شأنها تسلمهم

غرائزها وحدها ، بغير مرشد ومذكر ، بل تعهدتها السماء بنور الوحي من أول يوم ، فكان أبو البشر هو أول الأفاضل للملهمين ، وأول المؤمنين الموحدين ، وأول المتضرعين الأوابين .

لكن الالتجاء إلى هذه النصوص اعتراف ضمني بأن وسائل العلم البشري وحدها عاجزة عن أن تصل بنا من طريق يقيني إلى نقطة البدء الحقيقي للدين . والواقع أن الحل النهائي لهذه المسألة إنما يكون عن طريق الوحي ، لأنها داخلة في منطقة الغيب التي هي موضوع الإيمان ، وليست من شأن العلوم الاستقرائية ، ولا العلوم الاستنتاجية .

وجملة القول أن كل النظريات التي حاولت تحديد ديانة الإنسان الأول بالتطبيق على ديانات القرون الماضية ، أو الأمم الهمجية ، فصورتها لنا تارة سليمة ، وتارة سقيمة ، وتارة ملفقة ، إنما هي افتراضات مبنية على افتراضات فهي لا تصف الحق الثابت *le vrai* ، الذي هو مطلب العلم الصحيح ، وإنما تعرض احتمالات تشبه الحق قليلاً أو كثيراً (*+ou—vraisemblables*) .

فإذا نحن عرضنا الآن شيئاً من هذه النظريات ، فليكن معلوماً أننا لن نتابعها في تلك الدعوى العريضة ، وهي أنها ترسم الصورة الأولى المطلقة للحياة الدينية ، بل سنقتنع منها بالجانب التحليلي ، أو الجانب التاريخي النسبي ، لا أكثر من ذلك .

المذاهب الكونية أو الطبيعية :

١ - الطبيعة العادية :

يرى فريق من العلماء أن العامل الأول في إثارة الفكرة الدينية كان هو البظر في مشاهد الطبيعة ، ولا سيما الأفلاك والعناصر .

ذلك أن التأمل فى هذا المجال غير المتناهى يجعل الإنسان يشعر بأنه محوط من كل جانب بقوة ساحقة غالبة ، قوة مستقلة عن إرادة البشر ، يخضع الجميع لتأثيرها ، ولا قدرة لهم على تحويل سيرها أو تعديل نظامها ، فيجتمع له من ذلك شعور مؤلف من دهشة وإعجاب ، يرى به الكون أشبه شىء بالمعجزة ، « وفى الحق هو أكبر المعجزات ، فإنه لا شىء أقل طبيعية من الطبيعة نفسها » .

أشهر مقررى هذه النظرية هو العالم الألمانى ماكس ميلر Max Müller فى كتابه عن الأساطير المقارنة Comparative Mythology وهو لا يبنئها على هذا الاعتبار النفسى وحده ، بل يستند فيها إلى وثائق لغوية ، استمدتها من دراساته المقارنة للأساطير والتماثيل القديمة ، وعلى الأخص من دراسة الفيدا Ics Vedas (كتب الديانة البراهمية) ، حيث وجد أن أسماء الآلهة فيها هى فى الغالب أسماء لتلك القوى الطبيعية العظيمة ، كالسما ، والنار ، ونحوها ، وأن هذه الأسماء بعينها تتشابه حروفها فى سائر اللغات المسماة « بالهندية الأوروبية » . فخلص من ذلك إلى أنه ، قبل تشعب الشعوب الإنسانية وخروجها من موطنها الأول ، كانت هناك لغة واحدة ، تعبر عن هذا التقديس العام لقوى الطبيعة الكبرى . فيكون إذاً هى الفكرة الأولى قبل ظهور الحضارات .

غير أنه لما كانت الديانة بمعناها الحقيقى لا توجد إلا حيث يوجد اعتقاد بكائنات حية طاقلة ، فعالة ، يتوجه إليها بالعبادة ، لزم السؤال عن سبب هذا التطور الفكرى : من النظر فى مشاهد الطبيعة ، إلى التفكير فى تلك الكائنات الروحية .

يجيب ماكس ميلر بأن هذا من أثر اللغات نفسها ، لأنها فى العادة تنسب لكل ظاهرة فعلاً يشبه أفعال الإنسان ، فنحن نقول إن النهر « يجرى » ، والشمس « تطلع » ، والهواء « يئن . أو يزجر » ، والنار « تشمق أو تزفر »

إلى غير ذلك : فهذه التعبيرات التي كانت في أصلها تعبيرات مجازية تشبيهية ، طال بها الأمد حتى أخذت على حقيقتها ؛ فصارت هذه العناصر نفسها تأخذ في الأذهان صورة الكائنات الحية المفكرة ، ومن هنا نشأت عادة تمثيل الأفلاك والعناصر في رموز مجسمة على صورة الحيوان أو الإنسان ، ولعب الخيال في ذلك دوراً هاماً : فكان تارة يرمز إلى الشيء الواحد بمائيل مختلفة ، على عدد ماله من أسماء ؛ وتارة يرمز إلى الأشياء المتعددة التي يجمعها اسم مشترك باعتبارها حقيقة واحدة تتحول من نوع إلى نوع ، وهكذا .

هل نحن بحاجة إلى تذكير القارئ بأن هذه المحاولة ، التي قد تنجح في تحليل الأساطير والمثل ، لاتصلح تفسيراً للأديان ؟

لقد اعترف ميلر بأن العقلية التي تتصور العناصر بصورة الحيوان المفكر عقلية مريضة ، أوقعها الوهم والخيال في حباله حتى وصل بها إلى درجة الخبل والهذيان .

ونزيد نحن أنها في الوقت نفسه ليست عقلية دينية ، كما يعلم مما أسلفناه في تحديد معنى الدين ، وأنه اعتقاد في « روح » مستقلة تسيطر على الطبيعة لا في « نفس » محصورة في الطبيعة ، مسيرة لها .

فالصواب في تفسير هذه النقلة الفكرية ، من المادة إلى الروح ، أنه انتقال من الكائن إلى المكوّن ، وهو انتقال معنوي طبيعي من غير حاجة إلى توسط اللغات . فكما أن الناظر في جمال أثر فني لا يقدر أن يمنع نفسه من التفكير في ذوق الفنان ؛ والناظر في دقة الآلة المركبة ينتقل فكره تَوّاً إلى مهارة المهندس ؛ كذلك التأمل في عظمة البدائع الكونية ينساق بطبيعته إلى التفكير في عظمة القوة العاقلة التي تدبرها . وإذا كانت تلك النظرة الأسطورية (التي تستنطق الجراد وتعتقد أن في جوفه روحاً عاقلة) ليست عقلية ولا دينية ، فهذه النظرة

الاستنتاجية ، على عكس ذلك ، دينية منطقية معاً . ذلك أن العقل الإنساني لا يكاد يتصور أن جمادات لا روح فيها ولا شعور يمكن أن تتحرك بنفسها وتنتقل في أوضاع منظمة ، بين أجرام أخرى متحركة بحركات منظمة مباينة لها على أبعاد محددة ، وبطريقة مؤدية إلى غايات معقولة ، من غير أن تكون مدفوعة مباشرة أو من طريق غير مباشر ، بشيء ذي إرادة وشعور ، يحركها وينقلها في تلك الأوضاع ، على حساب ثابت دقيق .

قدر في ذهنك بيتاً منسق البنيان ، فاخر الأثاث والرياش ، قائماً على جبل مرتفع ، تكتنفه غابة كثيفة وقدر أن رجلاً جاء إلى هذا البيت ، فلم يجد فيه ولا حوله دياراً ولا نافخ نار فحدثته نفسه بأنه عسى أن تكون صخور الجبل قد تنثر بعضها ، ثم تجمع ما تنثر منها ليأخذ شكل هذا القصر البديع ، بما فيه من مخادع ومقاصير ، وأبهاء ومرافق ؛ وأن تكون أشجار الغابة قد تشقت بنفسها ألواحاً ، وتركبت أبواباً وسوراً ، ومقاعد ومناضد ، ثم أخذ كل منها مكانه فيه ، وأن تكون خيوط النبات ، وأصواف الحيوان وأوباره ، قد تحولت بنفسها أنسجة موشاة ، ثم تقطعت طنافس ، ووثائر ، وزرابي ، فانبثت في حجراته واستقرت على أرائكه ؛ وأن المصاييح جعلت تهوى إليه بنفسها من كل مكان قنشت في سقفه زرافات ووحيدانا ألسنت تحكم بأن هذا حلم نائم ، أو حديث خرافة ، قد أصيب صاحبه باختلاط في عقله ؟ فما ظنك بقصر السماء سقفه ، والأرض قراره ، والجبال أعمدته ، والنبات زينته ، والشمس والقمر والنجوم مصايحه ؟ أيكون في حكم العقل أهون شأن من ذلك البيت الصغير ؟ أو لا يكون أحق بلفت النظر إلى باريء مصور ، حي قيوم ، خالق فسوى ، وقدر فهمدى ؟ .

وإذا كان الإعجاب بالآثر الفني البارِع ، يحمل الإنسان بفطرته على التساؤل عن الفنان الذي أبدعه ، ويحفزه إلى التوجه بفكرته إليه ، سواء أعرف شخصه

أم لم يعرفه ، ليعبر له عن هذا الشعور والتقدير ، أليس الإعجاب ببداية الملائكة
أحق بأن يتحول إلى مناجاة مبدعه ، والإفضاء إليه بعبارات التبجيل العميق ،
والتقديس البليغ ؟ وهل العبادة في جوهرها ولبها إلا ذلك ؟ .

ألا وإنك لو أخذت تحلل هذه المناجاة الخاضعة ، لوجدتها تنطوي بالضرورة
على عنصرين جوهريين : فهي تفترض (أولا) أن الشيء الذي تتوجه إليه أهل
لأن يستقبل حديث من يناجيه ، وتفترض (ثانياً) أنه أسمى مقاماً وأكمل صفة
من الإنسان ؛ لأنه يستطيع ما لا يستطيع الإنسان . فلا يمكن والحالة هذه أن
يكون مادة صماء عمياء ، لا تحسك ولا تراك ، ولا تسمع نجواك ؛ وإلا لكان
المعبود محروماً من مزايا الحياة والعقل والشعور التي يتمتع بها عابده ، وهو قول
متناقض يهدم نفسه .

هكذا تتولد العقيدة الإلهية ، والحركة العبادية ، من تزاوج مبدأين نفسيين
أحدهما غريزة عقلية ، وهي غريزة التطلع لفهم الطبيعة ، والثاني حاسة وجدانية ،
وهي حاسة التذوق الفني لما في الطبيعة من جمال وجلال .

وإن مما يؤيد القول بأن فكرة التأليه وليدة هذه النظرة في الطبيعة ، أن
الارتباط بين هذا الإحساس الكوني ، وهذا الإحساس الديني ، تثبته التجارب
النفسية المتكررة في كل الأمم وفي كل العصور . « تبارك الذي بيده الملك وهو
على كل شيء قدير . . . الذي خلق سبع سموات طباقاً ، ما ترى في خلق الرحمن
من تفاوت . فارجع البصر : هل ترى من فطور ، ثم ارجع البصر كرتين ،
ينقلب إليك البصر خاسئاً وهو حسير . »

ولذلك لا يزال هذا التفسير من أصح التفسير وأقواها ، على الرغم مما وجه
إليه من اعتراضات .

الاعتراضات على هذه النظرية :

استبعد بعض الناقدين أن يكون النظر في صحيفة الكون سبباً في إيقاظ هذا الشعور الديني العميق ؛ فقال : إن استمرارها على نسق واحد يجعلها أمراً مألوفاً ، لا يلفت النظر ، ولا يحتاج إلى تعليل . وعلى فرض أنها تبعث الدهشة والخشوع في نفوس المفكرين ، فليس لها هذا الأثر في تلك العقول الساذجة^(١) التي تزعم أنها قادرة على تغيير قوانين الطبيعة ، وأنها تستطيع - بوسائل خاصة - أن تستثير الرياح ، وتستنزل الأمطار ، الخ . ويضيف هذا الناقد أن العقيدة الدينية نفسها تقرر هذا المعنى في عقول أهلها ، حيث تعلمهم أن « قوة الإيمان ترحل الجبال » . وهكذا تكون العقيدة مستمدة من روح العظمة والقدرة في مواجهة الطبيعة ، لامن روح الضعف والخضوع أمامها^(٢) . قال : ولو كان باعث العقيدة هو الضعف أمام

(١) هنا يحسن التلميح إلى أن أكثر الباحثين يقررون الفرق بين العقول المستنيرة والجاهلة على عكس هذا الترتيب ، ويرون أن هذا الشعور الرهيب ، الذي يدعو إلى تعليل الظواهر السكونية بقوى سرية عظيمة تحدثها ، إنما يخالط العقول الفطرية التي لم تتمرس بالعلم الطبيعي وقوانينه . ولا شك أن تقرير الفرق على هذا النحو أقرب إلى الفهم من مقابله ؛ ولكنه لا يقل عنه خطأ ، إذ الواقع المشاهد هو أن العلم لا يضعف هذا الإحساس بل يزيده قوة . وناهيك بكلمتي الفيلسوفين : پاسكال Pascal وكانت Kant ، حيث يقول أولهما : « إن هذا الصمت الأبدي لذلك الفضاء اللانهائي ليقتذف في قلبي روعة ورهبة » Le silence éternel des espaces infinis m'effraie ، ويقول الآخر : « شيئان يملآن قلبي إعجاباً وإكباراً يتجددان وينموان كلما عملت فيهما تأمل : السماء المزدانة بالنجوم من فوق ، وقانون الأخلاق في ضميري » :

« Deux choses remplissent le cœur d'une admiration et d'une vénération toujours nouvelles et toujours croissantes, à mesure que la réflexion s'y attache et s'y applique : le ciel étoilé au-dessus de moi, et la loi morale en moi » .

الطبيعة ، والتماس الطريق لاجتلاب خيرها ، واتقاء شرها ، لسكانت الديانات كلها ضرباً من الخرافة ؛ لأنه ليس بالدعاء والصيام وتقديم القرابين ونحو ذلك يكون استدرار الأمطار ، وإجراء الأنهار ، واتقاء الحر والبرد ، والجوع والعري ، والفقر والمرض . وقد أثبتت التجربة فشل هذه الوسائل في غالب الأمر ، ومن جهة أخرى لو كان مبعث العقيدة هو المشاهد الكونية ، وهدف العبادة هو استرحام الطبيعة ، لما استعمر الإنسان على التدين ، بعد ما ظهر له أنه محاولة عابثة . وإذا أن الديانات لم تنقطع يوماً ما ، ولن تنقطع عن الجماعة الإنسانية ، فلا بد أن يكون لها منشأ وهدف آخران . على أننا إذا استعطينا تفسير عبادة القوى الطبيعية العليا بشعور الانبهار أمام مظاهرها ، فكيف نفسر عبادة الأحجار ، والأشجار ، والحشرات ، وتافه الأشياء التي لا توحى مثل هذا الشعور ؟ وأخيراً كيف نفسر بذلك ما في الأديان من الفصل التام بين الأمور المقدسة والأمور العادية ؟

هذه هي خلاصة النقد الذي وجهه دوركايم^(٢) إلى نظرية التدرج من الشعور الكوني إلى الشعور الديني

الجواب :

إنه لا ينكر أحد أن الإلف والعادة بفلان من حدة الشعور ، وأن استمرار المحسات على نسق واحد يضعف باعثة التفكير في مصدرها . ذلك ما لا شك فيه . ولكن الظواهر الكونية مهما تشابه أدوارها المتقابلة لا تفتأ كل حركة منها

(١) قد أخذ هذا المعنى بعض الكتاب العصريين وتوسع فيه ؛ ولكنه ما لبث أن نقض آخر كلامه أولاً ، انظر كلام العقاد في كتابه عن نشأة العقيدة الإلهية : (الله) ص ١١١٠ .

Durkheim, ouvr. cité, pp. 112-121.

تعرض على حواسنا صوراً متبدلة ، وألواناً طريفة : فتغير وجوه القمر ، واختلاف مواقع النجوم ، ومطالع الشمس ، ومناظر الفجر والشفق ، واختلاف الليل والنهار ، وتقلب الرياح والفصول والخصب والجذب ، كل أولئك يحمل تنبيهاً جديداً لمن ألقى سمعه وبصره . على أنه ليس المدعى أن كل أحد لا بد له أن يسأل نفسه عن منشأ هذه الظواهر ومغزاها ؟ ولكن المدعى أن كل من ألقى هذا السؤال على نفسه وتنبه إلى هذه الآثار رأى فيها آية عجيبة ، وأحس أمامها بروعة وخشوع .

والقول بأن « البدائيين » قاصرون عن هذا الإدراك لأنهم يزعمون لأنفسهم القدرة على تسخير عناصر الطبيعة لأهوائهم قول مناقض للواقع إذا أخذ على عومه في كل الأفراد والأحوال . فجمهور العامة أضعف من أن يظنوا ذلك بأنفسهم . والأفذاذ الذين يزاولون بعض وسائل السحر أو الكيمياء ، إذا ظفروا بتسخير شيء من القوى الدنيا لم يمنع ذلك خضوعهم واستسلامهم للقوانين العليا التي لا تمتد إليها يد مخلوق . فإله يأتي بالشمس من المشرق . فمن يأتي بها من المغرب ؟ وكل نفس ذائقة الموت ، فهل يستطيع بشر أن يكتب لنفسه الخلود ؟ وهل يتهيأ لأحد أن يفارق ظله ؟ أو أن يسترجع ماضيه ؟ أو أن يصنع ولده كما يشاء خلقاً وخلقاً ؟ بل أن يخلق حشرة أو ذبابة ؟

ولقد أسلفنا أن فكرة السحر مباينة تماماً لفكرة التدين في طبيعتها وفي موضوعها . فالشعور بالسلطان والقوة على تسخير الطبائع يمكن أن يكون شعور كيميائي أو ساحر ، ولا يمكن أن يكون شعور عابد لها ؛ لأن الإنسان لا يعبد شيئاً مسخراً له حين يسخره ، ولا يسخر شيئاً يزعم أنه يعبده حين يعبده .

والقول المأثور : « إن قوة الإيمان ترحز الجبال » لا يمكن أن يكون معناه أن الإيمان مبعثه القوة ؛ فإن فرقاً شاسعاً بين أن يكون الإيمان باعثاً للقوة ، وبين أن تكون القوة هي التي تبعثه . والالتباس بين الأمرين قلب واضح للأوضاع ؛

إذ يصور الآثار بصورة أسبابها ، ويضع النتائج موضع مقدماتها . وهكذا لا يلد التسرع والإكثار إلا أقوالاً ينقصها التحرى والدقة في التعبير . ثم ما هذه القوة التي يبعثها الإيمان ؟ أليست هي قوة الثقة والطمأنينة التي تجيء تعويضاً وعلاجاً لما نشعر به بادئ ذي بدء من الضعف والحيرة الأصيلين في طبيعة الإنسان ، والذين هما مبعث الإيمان ؟ ثم من أين تستمد تلك القوة الجديدة المكتسبة من الإيمان ؟ أليس منبعها الاعتماد على القوة الروحية العليا التي يلجأ إليها المؤمن ؟ فهي إذن ليست قوته الذاتية البشرية . وأخيراً ليس لنا أن نخلط بين قوة الفهم والتأمل في الكون ، وبين القدرة على تصريف المكون ، فإن أقوى الناس فهماً ، وأوسعهم علماً بحقائق الكون هم أشدهم إحساساً بضعف الإنسان وضآلته في جنب هذا الصرح العالى ، وبخضوعه وتبعيته للقوانين العليا التي لا يدله في تغييرها . وهذا الإحساس هو مبدأ الإيمان ، ومبعث التأليه والعبادة .

وهنا نسأل عن مغزى هذه السلسلة المتلاحقة من الحركات النفسية . التي تنتقل من النظر والتأمل ... إلى الاستعظام والإكبار ... إلى التوجه والمناجاة : هل يجب أن يكون لها هدف وراء ذلك ؟ أليست إذا وقفت أمام أثر فنى بارع ، فملاً صدرك ، واستبدد بإعجابك ، تجدى في نفسك باعثة قوية للتعبير لصاحب هذا الأثر عن شعور الإكبار لصنفته ، والاعتراف بعظمته ، كأن هذا دين في عنقك تؤديه ، لا تبغى منه جزاء ، ولا تقضى به وطراً ، غير الترجمة عن صدق شعورك وتقديرك لهذه الآية القيمة ؟ فما ظنك بأعظم الآثار وأبهرها ؟ ألا يستعجبك على التوجه لصانعه بهذا التعظيم البليغ ، تسبيحاً بحمده ، وتقديساً لجلاله ، بغير غرض ولا عوض ؟ فإذا شعرت بأنك أنت نفسك جزء من هذا الأثر العظيم ، وأنتك مدين بوجودك وفهمك وقوتك لهذا الصانع ، الذى خلقك وصورك ، وشق سمعك وبصرك ، ومنحك الفقل والبيان ، وممكنك من الانتفاع بما فى السماء والأرض ،

ألست تقبل عليه بقلبك وجوارحك مقيداً بقيود إحسانه إليك ، معترفاً بعبوديتك له ؟ فهذه كلها غايات نبيلة تؤديها الأديان ، ولم تفشل فيها يوماً من الأيام . ومن ذا الذي قال إن الخشوع أمام روعة الكون ، والاتجاه بالتعظيم لصانعه ، وهو تلك الانبعاثة الكريمة التي تُعطى ولا تطلب ، يمكن أن يفسر بذلك الشعور المضارع ، شعور الالتجاء لتحقيق مطلب من مطالب الحياة ، أو استدفاع ضرر من أضرارها ؟

لقد خاط الناقد هنا خلطاً واضحاً بين نظريتين منفصلتين : نظرية الإعجاب التي نحن بصدددها ، ونظرية الرغبة والرغبة التي سنعرضها في الشعبة الثانية من المذاهب الطبيعية ، فاعترض على إحداها بالنتائج المترتبة على الأخرى .

على أنه في الحالة التي يكون فيها الباعث على العبادة هو الشعور بتلك الحاجة ، والتي يتحول فيها معنى العبادة من التسبيح والتقديس إلى التماس الحماية — نقول إنه حتى في هذه الحالة — لا يجعل العابد من عبادته وسيلة يقينية للحصول على مأربه ، كأنها عملية حسابية ، أو قياس منطقي ، أو تجربة مفروغ منها لا بد أن تؤتي ثمرتها ، لأن العبد ينطوي دائماً على اعتقاد أن القوة المتوجهة إليها لا تصدر في تصرفاتها إلا عن مشيئتها المستقلة . ولذلك نلاحظ في توجهاته شعوراً مزدوجاً ، هو مزاج من الاستسلام والرضى بما يقع ، ومن الأمل والرجاء فيما يتوقع . وإذا كان اللاعب المغامر لا يعد نفسه فاشلاً لجرد تكرار خسارته ، ولا ييأس من مؤاتاة الحظ له بالربح في فرصة قريبة أو بعيدة ، فالمؤمن أحق بتنجية عوامل اليأس من حسابه ، وإرخاء حبل الأمل لنفسه إلى آمد بعيدة في حياته أو بعد مماته ، بل المؤمن الصادق حين يلتجئ إلى ربه ، ويناجيه برغائبه ومخاوفه ، يجد في هذه التوسلات والدعوات نفسها شفاء وراحة هو عليهما أشد حرصاً منه على موضوع شكواه . وحسبه أنه في هذه الانبعاثة يعبر تعبيراً

واعياً صادقاً ، بأقواله وأفعاله وأحواله ، عن مبلغ إدراكه للحقائق ، ومدى شعوره بالتفاوت بين ضعف المخلوق وقوة الخالق ، وأنه بذلك الإدراك وهذا التعبير يحقق المهمة العليا للإنسان في هذه الحياة . فسواء عليه بعد ذلك أن تصادف دعوته قبولاً أو رذاً ، فقد أصاب من قبل حاجته الكبرى بهذا الخضوع الذى هضم به كبرياء نفسه ، ووضع به كل شيء في موضعه ، وبهذه العبودية التى أتم بها تصفية روحه وإفضاع فطرته ، وتلك هى قرّة عين المؤمنين ، والهدف الأسمى للمتعبدين .

بقى الاعتراض بأنه لو كان منشأ التدين هو النظر إلى جمال الطبيعة وجلالها ، لكان يجب أن يوجه التقديس أول كل شيء إلى القوى الكونية العظمى : إلى الشمس ، والقمر ، والبحر ، والجبال ، والرياح ، وأشباه ذلك ؛ لا إلى محقرات الأمور من أنواع النبات والحيوان . والمفروض أن عبادة هذه أقدم من تلك فيما يزعم المعارض .

لقد أشرنا من قبل إلى أن البحوث التاريخية والتنقيبات الأثرية فى هذه المسألة قد أدت إلى نتائج متعارضة ، لا يمكن الركون إلى واحدة منها بصفة نهائية ؛ وأن المرحلة التى ظن هذا المعارض أنها أقدم ما يمكن الوصول إليه قد جاوزها كثير من الباحثين ، واكتشف وراءها ظاهرة دينية مخالفة ؛ وأنه لما كان من الممكن أن يكتشف العلم فى المستقبل مرحلة أسبق من كليهما ، تكون ذات صيغة دينية مختلفة عنهما ، أصبح الاعتماد على التاريخ والآثار هنا اعتماداً على جرف هار ، عرضة للتغيير والتبديل دائماً ، كلما ظهر اكتشاف جديد . كما يبدو أن حجج القائلين بأسبقية العقائد السلمية وأقدمية عبادة الخالق الأكبر ، وإن كانت لا تصل إلى درجة اليقين العلمى الاستقرائى إلا أنها من الوجهة النظرية أقوى من مقابلتها .

فإن كنت لا تزال على ذكر مما سبق فى تحديد معنى الدين ، فسوف تأخذ

على صيغة الاعتراض شيئاً آخر وهو إسنادها العبادة إلى الطبيعيات نفسها إسناداً فيه كثير من التجوز ؛ فقد قرر مؤرخو الأديان أن الماديات والحسيات ، علوية كانت أو سفلية ، لم تكن يوماً ما هي المقصودة بالعبادة الحقيقية ؛ وإنما كان تقديسها بطريق التبع والمجاورة : إما لأنها تعد مهبطاً ومزاراً لقوى خفية علوية ، وإما لأنها تعتبر رمزاً لتلك القوى ، أو تصويراً مجسماً لصفاتها وأفعالها . والعجب أن صاحب النقد نفسه قرر هذا المعنى في غير موضع من كتابه . فوقوف العابد أمام هذه المواد هو أشبه شيء بوقوف العشاق على ديار الأحبة أو على أطلالها ورسومها ، لا شغفاً بالمكان ، ولكن شوقاً إلى السكان . وفي وسعنا أن نقول إن الالتفات إلى أنواع من المخلوقات الصغيرة ، باعتبارها مظهرًا أو رمزاً لهذه القوة العلوية ، يتضمن الشعور بأثر تلك القوة في الجلائل بالأحرى . بل المعقول أن الاعتبار بالدقائق لا يظهر إلا في طور عقلي متأخر عن طور الالتفات إلى العظام الكونية ، التي يحس بها كل ذى عينين . وهو على كل حال دليل على عمق في التأمل ، ودقة في الفهم لما في أجزاء الكون المختلفة من شأن عجيب وآيات باهرة « وفي كل شيء له آية » .

أما التفرقة بين « المقدس » و « غير المقدس » فإنها ، في هذه النظرية ، ترجع إلى التفرقة بين « الإلهي » و « الإنساني » ، أو بين العظيم الفائق العجيب ، وبين العادي المبتذل المطروح . ذلك أنه ليس كل ما تقع عليه الحواس سواء في استدعاء الانتباه ، واستيقاف النظر ، وإحياء العبرة ، واختلاب الأبواب . وليس كل الذي تراه أنت بارعاً باهراً أراه أنا كذلك ؛ فقد تمر بزهرة أو حشرة ، فتري فيها ما يستوقف نظرك ، ويأسر قلبك ؛ بينما غيرك لا يأبه لها ، ولا يستوحى منها ؛ أدنى عظة روحية . وهكذا تنقسم الكائنات في نظر الناس خاصتهم وعامتهم إلى ما هو عادي لا يؤبه له ، وما هو جليل يذكر بالمعاني الإلهية ، ويوحى فكرة

« التقديس » أعنى أنه يبعث في النفس أبلغ معانى الخضوع وأعمق آيات التعظيم^(١) لا لهذه الكائنات أنفسها ، ولكن لبارئها ومصورها .

٢ — الطبيعة الشاذة العنيفة :

يرى العالم الانجليزى جيفونس Jevons أن النظر في مشاهد الطبيعة كان على الجملة هو منشأ العقيدة الإلهية . ولكنه يقرر في كتابه « المدخل إلى تاريخ الديانات » Introduction to the History of Religion أن الظواهر العادية لا تكفى في إيقاظ هذه الفكرة ؛ لأنها لتكرر عرضها على الحواس تألفها النفس ، فلا تحتاج إلى التماس تفسيرها . أما الحوادث الأرضية المفاجئة ، والعواض السماوية النادرة ، التى يضطرب بها النظام المادى ، كالبرق ، والرعد ، والعواصف ، والصواعق ، والخسوف ، والكسوف ، والطوفان ، والزلازل ، فإن تأثيرها على

(١) كان (دوركايم) فى تحديد ماهية الدين ينكر تعريف المقدس بمعنى العظم حيث قال : « إنه ليس بلام أن يكون الشيء المقدس أشد قوة ولا أعلى مقاماً » .
« Le sacré » n'est pas nécessairement « supérieur en dignité et en pouvoir » Durkheim, Ouvr. cit. pp. 51-52.

ولم يعتبر هناك من التقديس إلا شطره العملى ، ولا من هذا الشطر إلا جانبه السلبى ، وهو الحجر والمنع وتحريم الدس ؛ ولكنه رجع هنا فاعترف ضمناً بالمعنى الذى نلناه من قبل ، وقرر أن فكرة « العظمة » فكرة دينية فى جوهرها :

« L'idée de majesté est essentiellement religieuse » , ibid, p. 87 .
ونحن نرى أن التقديس بالمعنى العملى إنما يستمد سلطانه على النفوس من معناه النظرى ؛ فإنه ليس كل منهى عنه يعد مقدساً ، وإنما المقدس من المنهيات هو ما كان مصدر النهى عنه قوة إلهية . ثم لا معنى لتقديس هذه المحرمات بعدم الاقتراب منها إلا الاعتقاد بأن هناك قوة معنوية تحميها ، وتمنع من انتهاكها ، وتجعل لها سياجاً من الحرمة احتراماً لأمر حامها ، فهذا الاحترام والتوقير هو حجر الزاوية فى معنى التقديس .

المشاعر كتأثير دق الجرس ، في تنبيه الغافل وإيقاظ الوسنان ؛ ذلك أنه قد ارتكز في الفرائز البشرية (والحيوانية أيضاً) استحالة أن يحدث شيء من لا شيء (حتى إن الطيور والدواب لتفزع عند سماع صوت مزعج ، وتلتفت إلى جهة الصوت شعوراً بأن له فاعلاً) . فكان من الطبيعي أن هذه الحوادث الفجائية الرهيبة تزعج من يشهدها ، وتحفزها إلى السؤال عن مصدرها . وإذا كان لا يرى لها سبباً ظاهراً ، اضطر عقلياً أن ينسبها إلى سبب خفي ذي قوة هائلة ؛ إذ لا مخرج للعقل من هذه القسمة الثنائية .

على أن جيفونس لا يرى مانعاً من أن يكون التأمل في الحوادث العادية والسنن الكونية المستمرة ، باعثاً أيضاً لهذا الشعور ؛ ولكنه يرى أن ذلك لا يكون إلا بنظرة ثانية ، عند هدوء البال ، ونضج الفكر ، وانزياح أسباب السهو والغفلة . وعلى هذا يكون شعور الرهبة والخشية أسبق أثراً في التدين من شعور الإعجاب .

لا حاجة بنا إلى التذكير بأن أكثر الأسئلة التي أثبتت بصدد التفسير الأول والأجوبة التي قدمت لحلها ، يمكن أن تسرى على هذا التفسير ؛ لأنهما فصيلتان من نوع واحد .

غير أن هذا التفسير ، وقد تفادى من الاعتراض الأول الذي وجه إلى تفسير « ميلر » قد تعرض لنقد وجيه ، أشار إليه ساباتييه^(١) ؛ وهو أن شعور الرهبة والخوف من القوى العلوية لا يكفي وحده لتفسير الفكرة الدينية ، ولا بد له من شعور آخر يوازنه ويلطف من حدته . ذلك أن الخوف إذا استأثر بالنفس سحق الإرادة ، وشل الحركة ، وولد اليأس . ومن وقع فريسة للرعب إن لم يتصور إمكان الخلاص لم يفكر في البحث عن عون ينقذه من الخطر الذي وقع فيه .

فلا بد لتحقيق الشعور الديني من مقاومة الخوف والرغبة بما يعادلها من الأمل والرجاء ، اللذين يبعثان على الدعاء والتضرع . وهذه هي حقيقة التدين .

المذاهب الروحية (المشهورة باسم الحيوية animisme) :

رأينا في التفسيرات السابقة كيف تتولد العقيدة الإلهية عن النظر في صحيفة الكون المادي ، ولذلك اشتهرت تسمية هذه التفاسير بالمذهب الطبيعي ؛ حتى نسب إليها القول بأن العبادة الأولى كانت عبادة الطبيعة .

والآن نأخذ في بيان النظرية المقابلة لها ، وهي النظرية التي اشتهرت تسميتها باسم المذهب الحيوي animisme ونسب إليها أن الأصل كان عبادة أرواح الموتى .

لا ريب عندنا في أن وضع المذاهب على هذا النحو من التقابل بين المادة والروح ، فيه شيء كثير من اللبس بين منشأ الفكرة ، وموضوع العبادة ؛ فقد قلنا غير مرة إن العبادة توجه دائماً إلى مبدأ روحى غير مادي ؛ وها قد رأينا أننا آتينا رئيس المذهب الطبيعي (ماكس ميلر) يصرح بأن النظرة في عجائب الأفلاك والعناصر ، لا تلبث أن تنتقل من قواها الطبيعية إلى قوى روحية ذات شخصية إرادية ، وأنه لولا هذه النقطة ما كان لها أن تدخل في موضوع الأديان .

فالواقع أنه لا اختلاف في هذا القدر بين مختلف التفاسير ؛ وإنما الخلاف في نقطة الابتداء وطريقة الانتقال :- فبينما يرى المذهب الطبيعي أن هذه القوة أو القوى الروحية المسيطرة على العالم ، إنما جاء الاعتقاد بها من طريق الحدس أو التأمل في عالم المادة (استرشاداً بعظمة الصنعة ومعقوليتها ، على مهارة صانعها وعاقليته ؛ كما يستدل على وجود قوة عاقلة في الإنسان بمشاهدة آثارها المنظمة في الأقوال والأفعال ، من غير أن يبصر أحد تلك القوة أو يلحسها) يرى المذهب المقابل له أن الاعتقاد في تلك الروح أو الأرواح النعالة يستند إلى تجارب مباشرة

في البيئة الإنسانية . فالنتيجة على التفسيرين واحدة ؛ ولكن التجانس بين المقدمات والنتائج في هذا التفسير أشد منه في المذهب الطبيعي . فهناك الانتقال من مادة إلى روح ؛ وهنا من روح إلى روح .

هذه النظرية الروحية قررها تيلور Tylor في كتاب « المديئة البدائية »
La Civilisation Primitive وتابعه عليها مع تعديل يسير الفيلسوف الإنجليزي
هربرت سبنسر Herbert Spencer في كتاب « مبادئ علم الاجتماع »
Principes de Sociologie

ولا بد لنا قبل كل شيء من إزالة اللبس الذي يسهل الوقوع فيه هنا من جراء الاشتراك اللفظي لهذه الكلمة . نعم لابد لنا من تفسير كلمة « الروح » التي يرى المذهب الحيوي أن التجارب في شأنها كافية لإيقاظ الاعتقاد بروح علوية جديرة بالعبادة . كما يجمل بنا بعد ذلك أن نساك في تقرير النظرية منهجا مستقلا ينفذ إلى لبها وجوهرها ، قبل الإشارة إلى عناصرها الإضافية القابلة للمناقشة .

ليس المقصود بالروح هنا — حسبما يوحى به التعبير غير الموفق باسم المذهب الحيوي — مبدأ الحياة الحيوانية ، أعني تلك القوة التي تقوم عليها وظائف النمو ، والتنفس ، والحس ، والحركة ، بل المقصود نوع آخر أسمى من ذلك ، هو مبدأ حياة التفكير ، والإرادة المنظمة ، والعاطفة ، والضمير ، وبالجملة مبدأ الحياة العاقلة الرفيعة .

كل أحد يستطيع أن يميز بين هذين النوعين ، ويدرك أن هذا الروح ، الذي هو خاصة الإنسانية ، ذوكيان مستقل عن ذلك الروح المشترك بين الإنسان والحيوان . فنحن نرى النائم والمعنى عليه والمصروع يتنفسون ويتغذون ويمشون ؛

فهم أحياء بالحياة الحيوانية ليس غير ، حتى تدود إليهم تلك القوة الخاصة فيعود إليهم شعورهم المنظم وتفكيرهم المستقيم .

هذه التجربة تجربة صحيحة ؛ والفكرة التي استنبطت منها ، وهي التمييز بين القوتين ، فكرة سليمة ، لا يزال العلم يقررها حتى يومنا هذا .

واسكن الفكر ، إذا أرسل على سجيته ، لا يقف عند هذا الحد في الاستنتاج ، بل إنه يصعد من التفرقة العملية بين الوظيفتين ، إلى التفرقة الذاتية بين القوتين ؛ فيجعل منها مبدأين منفصلين ، وجوهين مستقلين . . . حتى إذا ما تقرر عنده هذا الطابع الاستقلالي انتقل به خطوة أخرى . ذلك أنه متى اقتنع بأن الروح العاقلة ، حين تغيب عن بدنها بالنوم ، لم تصبح عدماً محضاً ، أخذ يتساءل : لم لا يكون الأمر كذلك في انفصالها بالموت ؟ — نعم إن تناوب الحياة والموت على الشخص الواحد لم يتحقق في التجارب العادية كتبادل اليقظة والنوم عليه . واسكن الحكم بعودة الروح إلى البدن بالفعل ، أو عدم عودتها إليه ، شيء ؛ والحكم بأنها بانفصالها قد أصبحت عدماً صرفاً شيء آخر لم يقدّم عليه دليل ؛ بل تأباه الطباع السليمة ، وتقاومه غريزة الحياة النفسية ، للوصول من أحد طرفيها بمحض لا تطبق تناسيه ، وتحرص على استبقاء ذكرياته ، ومن الطرف الآخر بمستقبل تنتظر فيه عودة الغائب وإن بعدت غيبته ، ووجدان المفقود ولو طال فراقه ، بل نقول إن هذا الحكم تأباه العادة العقلية التي تستمد أحكامها من تجارب الواقع وسننه المستمرة : فكما أنه ليس من المألوف أن شيئاً يحدث من لا شيء ؛ كذلك ليس من المألوف أن شيئاً يصبح لا شيء ، وكل ما يتصوره العقل في فقد الأشياء إنما هو تغير صورها ، وتبدل في أوضاعها الزمانية والمكانية فالتصور الطبيعي لظاهرة الموت أنها انفصال لعنصرى المادة والروح ، يرجع به كل منهما إلى طبيعته وبيئته : فتعود المادة إلى عالمها ، وتأخذ الروح صورة

أخرى من صور الوجود الغيبي . وهكذا ينشأ الاعتقاد بوجود أرواح مستقلة عن الأبدان .

وهنا تجيء الحلقة الرابعة والأخيرة في هذه السلسلة المتصلة ، بل في هذه الدوائر المتداخلة ، من التفكير الطبيعي . ذلك أن انتقال العنصر الروحي من عالم الشهادة إلى عالم الغيب ليس من شأنه حتماً أن يضعف سلطانه ؛ بل من المعقول أنه قد يزيده قوة ؛ لأن الروح في عهد اتصالها بجسم معين تظل شبه أسيرة بهذا الهيكل ، مشغولة بتدبيره ، وليس لها سلطان مباشر على غيره من الكائنات . ولذلك ليس من حقها في هذه الحال أن تسمى روحاً مسيطرة « esprit » وإنما هي نفس مسخرة « âme » . فإذا ما قدر لها أن تنفصل عن ذلك الجسم بالنوم أو بالموت أو بسبب آخر ، أصبحت جديرة باسم « الروح » ، وأضحت أوسع مجالاً ، وأملك حرية العمل في الميدان الذي تختاره : إن نفعا وإن ضرا ، من حيث لا يشعر بها أحد .

ولا تحسبن هذه النقلة الأخيرة ضرباً من النزوات الخيالية ، أو التجريدات العقلية ، المعتمدة على محض التشهّي أو الفروض الممكنة ، فالواقع أن الفكر قد يلجأ إليها ليجاء لتفسير ظواهر معينة لا يجد لها تفسيراً آخر . ذلك أنه كثيراً ما يحدث في ميدان النشاط الإنساني حوادث عجيبة ، تخرج خروجاً ينفك ، علواً أو انحطاطاً ، عن المستوى المألوف للناس ، أو المألوف للشخص نفسه في مجرى حياته العادية ، بل لا يكاد يخلو عصر من العصور من وجود هذه الشواذ التي لا يعرف لها سبب ظاهر ، فتنسب إلى سبب من تلك الأسباب المعنوية السرية ؛ فالعراف الماهر ، والشاعر الملهم ، والخطيب المفوه ، والبطل الموقى ، والصائد الذي لا يخطئ مهمه ، والحاسب السريع الحساب ، السديد الجواب ، من غير استعانة بقرطاس ولا قلم ، في أطول المسائل وأشدّها تعقيداً ، و « الألعى

الذى يظن بك الظن كأن قد رأى وقد سمعا « كل أولئك ينسب نجاحهم وعبقريتهم إلى أنهم قد أمدوا بروح خيرة ، ذات قوة خارقة . وبعكس ذلك يقال فيمن يصاب بالصرع أو الجنون ، وفيمن يولعون بالردائل المبكرة ، أو الجرائم الشاذة المنكرة ، إنهم قد مستهم روح خبيثة شريرة .

أضف إلى هذا كله ضروباً من التجارب الجزئية في الرؤيا الصادقة ؛ والفراصة السديدة ، والإلهام الكاشف ، والعلم بالحوادث البعيدة ساعة وقوعها ، ورؤية الأشباح ، وسماع الأصوات ، إلى غير ذلك من الظواهر التي لا يستقيم تفسيرها بسبب من الأسباب المادية .

وليس يعنينا أن تكون كل هذه الملاحظات والتجارب والاستنباطات سليمة مستقيمة ؛ ولكنها في جملتها يظاهر بعضها بعضاً على تكوين الاعتقاد في أمرين : (١) أن في الوجود كائنات عاقلة لا يقع عليها الحس ؛ سواء أكانت في الأصل أرواحاً إنسانية انتقلت عن أبدانها ، أم كانت منذ بدايتها أرواحاً مستقلة كالجن والملائكة ، أم كانت روحاً أعلى من ذلك وأسمى . (٢) أن هذه الكائنات الغيبية ، المزودة ب تلك القوة الخارقة ، قد تتصل بعالم النفس أو عالم الحس من الحياة الإنسانية وتترك فيه أثراً من آثارها المعجبية^(١) .

هكذا تنشأ عقيدة التأليه من أقرب المقدمات وأيسرها :

فذلك الكائن الغيبي ، الذى كانت المذاهب الكونية تستنتجه استنتاجاً

(١) لا يفوتنا أن نسجل هاهنا أن نزعة الاعتقاد في تلك القوى السرية وتأثيرها لا تخص أمة معينة من الأمم ، ولا ديناً خاصاً من الأديان ؛ بل إنها تعم الشعوب المتحضرة وغيرها ، وتسكاد لا تخلو منها ديانة من الديانات المعروفة . وها هي ذى البحوث الحديثة سائرة اليوم في طريق تأييدها بالتجارب والوسائل العلمية ، فما يسمونه بعلم الروحانيات Spiritisme .

من مطالعة الآثار العظمى فى عالم المادة ، أصبحت تشتق صفاته من جنس عمله نفسه ، ومن نوع التجارب التى دلت عليه . فهو لا ريب روح عظيم ، ذلك الذى يصنع الأسرار والعجائب الروحية ؛ وهو لا شك عقل خلاق . ، ذلك الذى يمد العقول بمزيد من النور أو يكف عن إمدادها .

سيقول قائل : — لكن أليس تنوع هذه الآثار المعجبية آية على اختلاف مصدرها ، كما أن تعدد الأنهار دليل على اختلاف منابعها ؟ وإذا لم يكن فى الغيب كائن فعال واحد ، بل كائنات كثيرة ، فهل كلها استوجب التأليه والعبادة ؟

الجواب أن ذلك يختلف باختلاف دقة الأفهام وغلظها :

فأما الأنظار القصيرة ، التى لا ترى أبعد من أنفها ، فإنها تحدد آلهتها وتعدم بحدود الحوادث الفردية أو النوعية وأعدادها . فروح هذا الولي أو القديس الذى استجيب عنده الدعاء ، وفاضت من حوله البركات ، إله ، وقرين ذلك الكاهن أو العراف الذى صدقت نبوءته أو فراسته ، إله ، والروح الذى هبط على الشاعر المفعم فحل عقدة لسانه ، إله ، والملك الذى أوحى إلى صاحبه ما أوحى . إله . . .

وهكذا يقف الغافلون شاخصة أبصارهم فى مواجهة كل أثر روحى عجيب . ثم يخرون سجداً أمام مصدره المباشر ، أو روحه الخالص الموكل به ، كأنما هو المنبع الحقيقى للقوة ، ولما يتحررون من ربة هذه الأسباب القريبة ، المحدودة . المجال ، الخاضعة لعوامل الحدوث والفناء ، وتقلبات الظهور والاختفاء ، للتفكير فى الكائن الغيبى الأعظم ، الأزلى الأبدى ، الذى بيده مقاليد الأرواح والأشباح على السواء . فمثلهم كمثل الذى يرى تفرق منابع الأنهار فى الأرض ، ولا يذكر أن مردها جميعاً إلى أصل واحد ، هو الماء الذى أنزله الله من السماء . فلسكه يتابع .

وأما العقول النافذة في بواطن الأمور ، الممتدة إلى منابتها ، فإنها لا تترك لحظة واحدة إلى هذه الظلال المتقلصة ، والسحب المتقشعة ، ولا تلهيها حركات هذه الجنود المنتشرة في السموات والأرض عن التوجه إلى قيادتها العليا : إلى رب الأرباب ، ومسبب الأسباب ، الذي لا تخلو وثنية من الوثنيات عن الاعتراف به ، وإن كانوا لا يذكرونه إلا قليلا .

والآن نرسم لك بإيجاز الطريق الذي سلكه (تيلور) وأتباعه في بيان تولد العقيدة الإلهية عن التجربة الروحية :

فقد ذهبوا إلى أن هذه العقيدة تمت على مرحلتين : (الأولى) الاعتقاد في بقاء أرواح الموتى (والثانية) الاعتقاد بوجود أرواح للأفلاك والعناصر .

وانفقوا على تفسير المرحلة الأولى بأن فكرة الروح فيها تعتمد في جوهرها على تجرية « الأحلام » وعلى التفسير البدائي لهذه التجربة . وخلاصته أن الحلم عند « البدائيين » انتقال حقيقى لروح الشخص المرئى ، أى لجسم شفاف على صورته ، هو أشبه بظل أو مثال له ، ينبثق منه ويحس إلى الرأى في المنام فيراه رؤية حقيقية على شكل طيف ، كما ترى صورة الشخص في المرآة . وإذا كانت الرؤيا المنامية تتعلق بالأموات كما تتعلق بالأحياء ، بمعنى أن أرواحهم أى مثاهم تجس إلى الرأى في المنام كما تجس أرواح الأحياء ، دل ذلك على بقاء أرواح الموتى ، واستمرار اتصالها بالأحياء ، وتمكنها من نفعهم وضرهم . فافتضى الأمر التقرب إليها لتجنب أذاها واستدرا عطفها .

أما المرحلة الثانية ، وهى عبادة أرواح الكواكب والعناصر الطبيعية ،

فلهم في تفسيرها مذهبان : فأما (تيلور) مؤسس النظرية فيرى أن العقلية البدائية فيها من سذاجة الطفولة ما يقصر بها عن التمييز بين الجماد والحيوان ، ويجعلها تعامل كلا منهما معاملة الكائنات الحية ، كما يداعب الطفل دميته ويناجيها كأن فيها روحاً . وأما (سبنسر) فإنه يرفض هذا التفسير بحجة أنه لا ينطبق على نفسية الطفل ، ولا على نفسية الحيوان ، فضلاً عن العقلية « البدائية » ، ويرجح أن عبادة الطبيعيات ليست نتيجة التباس عقلي كما زعم تيلور ، بل وليدة التباس لغوي في أسماء الأسلاف المقدسين . ذلك أن هؤلاء الأسلاف كانوا يسمون أحياناً بأسماء مواد طبيعية ، فكان بعضهم مثلاً يسمى « نجما » والآخر « نمرًا » والثالث « حجرا » فانتقل التقديس من أصحاب تلك الأسماء إلى الأشياء المسماة بتلك الأسماء نفسها . خلطاً بين الاسم المنقول لجرد التمييز ، والاسم الدال على أصل معناه .

وهذا التفسير ، كما ترى ، ليس خيراً من سابقه ؛ فكلاهما يجعل العبادة في هذه المرحلة مبنية على اعتقاد حيوية الأفلاك ، وكلاهما يجعل هذا الاعتقاد قائماً على وهم أو لبس ، وكلاهما يجعل العبادة موجهة إلى النفوس المتصلة بالكواكب ، لا إلى روح مفارقة مهيمنة عليها .

كما أن عبادة الأسلاف ، في التفسير المتفق عليه بينهما ، مبنية في جوهرها على نوع واحد من التجارب ، وهو تجربة « الحلم » وعلى تفسير خرافي لتلك التجربة . وهكذا تصبح المذاهب الروحية في تقريرها معلقة على خيط أوهن من خيط المنكبوت .

ولقد وجه (دوركايم) كل قوة الجدلية لمهاجمة هذه النقطة الضعيفة في النظرية ، مبيناً أن البدائيين ليسوا في حاجة إلى تفسير ظاهرة الأحلام ، وأنهم إن احتاجوا إلى تفسيرها فليس الطريق الذي وصفته النظرية متعيناً . إلخ . ونحن

نحتفظ من بين هذه الوجوه بوجه واحد نحرص على تقريره وتأييده ، لا لصحته وصلته بجوهر الموضوع فحسب ، ولكن لأنه في الوقت نفسه يحدد فكرة « عبادة الأسلاف » تحديداً معقولاً ، ويبرز أسبابها الحقيقية ، ذلك أن تجربة الحلم إن سلم أنها تكفي للاعتقاد بالروح فإنها لا تكفي بمجردها لتعليل الاعتقاد بالوهمية مصدرها ؛ فإن من الرؤى ما هو هذيان وأضغاث أحلام ، ومنها ما هو مجرد ذكريات ماضية عادية : وليس شيء من ذلك يثير عقيدة التآليه . وإنما يثيرها نوع خاص . وهو الرؤى التي يتجلى فيها معنى الوحي والإلهام بحوادث غير متوقعة ، أو بحقائق لا تدرك بنور العقل البشري العادي . ومن جهة أخرى فإنه لا يعرف في أمة من الأمم أن احترامها للموتى أو الأسلاف وصل بها إلى عبادة جميع الموتى أو جميع الأسلاف ؛ وإنما الذي كان موضعاً لهذا التقديس من بينهم من كان قد عرف في حياته بقوة خارقة ممتازة تركت أثراً باقياً في الطبيعة أو في المجتمع . فليس الموت إذاً شرطاً ولا سبباً في هذا التقديس ، وإنما معيار التقديس هو تلك القوة السرية الخارقة ، أو تلك الجوهرة الإلهية التي تتجلى آثارها في الحوادث الإنسانية العظيمة .

أما سائر الوجوه التي أتعب الناقد فيها نفسه ، وخن أنه قد نقض بها التفسير الروحي من قواعده ، فإنها مناقشات شكلية لم تمس إلا الصورة البدائية التي وصفتها النظرية وطبعها بطابع الخرافة ؛ وما زال جوهر التفسير الروحي سليماً لا غبار عليه ولم تنل منه هذه المجادلات شيئاً .

والواقع أن عالم العجائب الروحية ليس بأقل من عالم العجائب الطبيعية لإحياء لفكرة الألوهية ؛ بل هو أوسع بها رحماً ، وقد أسلفنا أن فكرة الروح في ذاتها ليست قاصرة على الأمم الهمجية ، بل هي أوسع ميداناً ، وأقدم تاريخاً ، وأقوى بذناً من تلك الصورة البدائية . وقد اعترف الناقد بأنه « كما لا تخلو أمة من

ديانة ، كذلك لا تخلو من فكرة عن القوة الروحية »^(١) .

المذهب النفسي :

هذه فصيلة أخرى من النظريات ، تتلخص فكرتها العامة في أنه لأجل الوصول إلى العقيدة الإلهية لم يكن بالناس حاجة إلى التأمل في الطبيعة وجمالها ، ولا في التقلبات الكونية وأهوالها ، ولا إلى التجارب العجيبة في عالم الأرواح وأسرارها ؛ بل إن تجارب الإنسان النفسية ، في حياته العادية المألوفة له في كل يوم ، كانت كافية لتوجيه نظره بقوة إلى تلك الحقيقة العليا .

١ — نظرية ساباتييه :

حاول (أوجيست ساباتييه) Auguste Sabatier في الفصل الأول من بحثه عن فلسفة الدين . *Esquisse d'une Philosophie de la Religion* أن يؤسس العقيدة الإلهية على بعض الملاحظات النفسية ، فقال : إن هذه العقيدة تتولد في الإنسان منذ نشأته على أثر شعوره بمناقضة جوهرية بين حساسيته وإرادته ، وهما القوتان اللتان تتألف منهما حياة النفس في أيسر مظاهرها .

وفي الحق أن حياتنا النفسية قائمة في جوهرها على حركتين متعاكستين : إحداهما تتجه من الخارج إلى الداخل (من المحيط إلى المركز) ، والأخرى من الداخل إلى الخارج (من المركز إلى المحيط) . فالحركة الأولى تمثل تأثير الأشياء على النفس بواسطة الإحساس (وتلك هي حال انفعال النفس وقابليتها) ، والحركة الثانية تمثل مجاوبة النفس على الأشياء بتوسط الإرادة (وهذه هي حالة تأثير النفس

وفاعليتها) بيد أن هاتين الحركتين لا تتطابقان تمام الانطباق، وليس بينهما كمال تناسق وتجاوب، ذلك أن الحساسية تسحق الإرادة وتسكبتها، فكلما اندفعت موجة الحركة الإرادية من داخل النفس، وارتطمت على صخرة الأشياء الخارجية فانكسرت عليها، رجعت كثيبة مبهتشة، وهذه الصدمات المتوالية، وتلك المنازعات المستمرة، بين النفس وبين العالم الخارجى، هما السبب الأول لكل أنواع الآلام، ولكنها في الوقت نفسه هي منبع النور، ومصدر الشعور ذلك أن ارتداد الموجة إلى مركزها يولد في هذا المركز حرارة تشبه الحرارة الناشئة من حركة العجلة على محورها، ثم لا تلبث هذه الحرارة أن تبعث شرارة ضوئية تضيء جوانب الوجدان. وذلك هو الوعي وتنبيه البصيرة، والذي تصبح به النفس مدركة، مدركة، وحاكة محكومة معاً، كأنها كائن مزدوج: أحد شقيه هذه النفس المثالية، والآخر تلك النفس المكبوتة الواقعية.

هكذا ولدت الحياة النفسية بين وخزات الألم والإخفاق. أليست كل ولادة تصحبها الآلام والدموع؟

قال: ولو أننا تابعنا هذه الملاحظة في سائر الحالات النفسية، لرأيناها كلها كما تولد من مناقضة، تفنى في مناقضة أخرى: فرغبة العلم تنتهى بالاعتراف بالجهل؛ ورغبة الاستمتاع تنتهى بالتقزز، كأنها تحمل في نفسها جرثومة فناءها؛ والإسراف في الحرص على السعادة يذهب براحة الطمأنينة والرضى، ويزيد الألم شدة.

فأين المفز؟

إن من الخطأ أن يعتمد الناس على تقدم العلوم الطبيعية في إنقاذهم من هذا البؤس والحرمان؛ فإن العلم بدلا من أن يلطف من هذه المناقضة العتيدة، يزيد في حدتها، ويشحذ سلاحها الفتاك. ذلك أن كل اكتشاف علمي يضم حلقة جديدة إلى سلسلة الأسباب الضرورية، التي لا بد منها في نظام الأشياء واتساقها وثباتها،

فيزيد بذلك قيئاً فى حريئنا ، وغلأ فى أعناقنا ، ولا نزل نتقدم فى هذه السبيل ، حتى نصل إلى المناقضة العامة بين العلم والعمل ، بين التفكير والحركة ، بين قوانين الطبيعة وقوانين الأخلاق . وهكذا نقيم حرباً داخلية بين ملكات النفس ، وننتهى إلى شعور اليأس من قيمة الحياة .

من هذه الأزمة الداخلية ينشأ التدين ، كأن هذه الأزمة تفتح فى صخرة الطبيعة شقاً يتفجر منه ماء الحياة . لا على معنى أن الدين يقدم لنا حلاً نظرياً لهذه المشكلة ؛ لأن الحل الذى يقدمه لنا التدين هو فى الحقيقة عملى محض ، فهو لا يفتح لنا باباً جديداً من المعرفة ، بل يعود بنا عملياً إلى المبدأ الذى اقتبسنا منه وجودنا ، ويمنحنا شعور الثقة والإيمان بمبدأ الحياة وبنهايتها . منزلة هذه الثقة من عالم النفس كمنزلة غريزة البقاء من عالم الطبيعة المادية ، ولكنها صورة أسمى من تلك ، فإنها فى عالم المادة تسير بقوة قاهرة عمياء . أما فى عالم النفس فإنها تستضىء بنور الشعور والإرادة المفكرة . ومن جهة أخرى فإنها تستند إلى حقائق واقعية ، وتقوم على شعور ملازم لكل فطرة إنسانية ، وهو شعور التبعية المطلقة لقانون الوجود العام .

أجل ! من ذا الذى يستطيع أن يبعد عن نفسه هذا الشعور ؟ أليس حظنا من القدر قد رسم دون استشارتنا ، ففضى علينا أن يكون وجودنا فى زمان ومكان معينين ، وترك لنا ميراثاً من الملكات والطبائع لم يكن لنا فيه شىء من الاختيار ؟ بل إننا لا نجد فى أنفسنا ولا فى أية مجموعة أخرى من الكائنات الفردية السبب الكافى لوجودنا ، ولا غايته النهائية المعقولة ، ولذلك نجد أنفسنا مضطرين إلى أن نبحث عن هذا السبب وهذه الغاية خارجاً عنا ، فى الوجود العام . وما التدين إلا الاعتراف بهذه التبعية فى تسليم وخضوع .

هذا الشعور بالتبعية هو الأساس التجريبي للعقيدة الإلهية . ومهما تكن فكرة الألوهية فى عقولنا ناقصة غير محددة ، فإن موضوعها لا يفلت قط من

شعورنا ؟ فهو حاضر لدينا ، بل يفرض نفسه علينا في هذا الشعور حتى إنه يسوغ لنا أن نضع هذه المعادلة الحسابية مطمئنين : إن شعورنا بالتبعية المطلقة هو شعورنا بحضور السر الإلهي فينا . هذا هو ينبوع العميق الذي تفيض منه الفكرة الإلهية بقوة لا تقاوم .

غير أنه يجب أن نعرف كيف يقبل العقل الإنساني هذه التبعية لمبدأ الحياة العالمية ؟ هذا العقل الثائر الذي يرى نفسه من طبيعة غير طبيعة الأشياء الخارجية ، ويرى أن أخص خصائصه هو أنه يفهم هذه الأشياء ويسيطر عليها ويستخرها ؟ فالإنسان — كما يقول باسكال — : « ليس إلا قصبة ضئيلة ، ولكنها قصبة مفكرة . حتى إنه لو سحقه الكون سحقاً لكان هو أنبل من الذي يسحقه ؛ لأنه يعرف أنه مسحق ، بينما الكون لا يعي من أمر نفسه شيئاً » .

من هنا يتبين أن المبدأ العالَمي الذي يخضع له الإنسان ليس هو ذلك الكون المادى ، بل الروح العالمية التي تدبره ، ذلك أن القوة العاقلة لا تخضع إلا لسلطان قوة عاقلة تسيطر عليها وعلى العالم على السواء ، وهكذا نجد الحياة العقلية ، التي كانت قد افتتحت بالنزاع بين الشعور الذاتى والتجربة الخارجية ، تكمل وتختتم بمحمد ثالث جامع ينتظم الحدين معاً : وهو الشعور بخضوعهما جميعاً لهذا السلطان الأعلى .

هذه الصفحة الرائعة التي كتبها أوجست ساباتيه لا تزال تحتفظ بجمالها ودقة تصويرها للفكرة الإلهية في الديانات العليا . ولكن هل تنطبق على سائر الديانات ؟ أليست من دقة الفلاسفة والمبالغة في التجريد بحيث يبعد أن تكون فكرة عالمية ؟ .

لقد أحس الفيلسوف بهذا السؤال ، فكتب يقول :

« إن الذين يعترضون بذلك إنما يبرهنون على أنهم لم يروا جيداً هذه المناقشات الأصيلة في حياتنا اليومية ، من مبدئها إلى نهايتها ؛ فإنه لأجل أن يتحقق الإنسان من هذه المناقشات ويقاسيها ليس بحاجة إلى أن ينتظر حتى يصبح فيلسوفاً .

إنها لتتجلى في كل العقول على اختلاف درجاتها من الثقافة والاستنارة ؛ وإنها في نفوس الهمج الذين ترعبهم تقلبات الجو في وسط الغابات ، ليست بأقل منها في نفوسنا حين تضطرب أفكارنا أمام اللغز العالَمي وأمام ظاهرة الموت . لقد تختلف العبارة ونوع الشعور ؛ ولكن الهزة الدينية التي تزلزل الإنسان هي في جوهرها شيء واحد . فكل أحد ، حين يكف عن التفكير في عجزه وجهله وفنائه ، وحين يجمع أمره — صابراً مستسلماً — على أن يقضى الحياة كما هي ، يشمر رغماً عنه بزفرة يفيض بها صدره ، وتسكاد تنطق بها شفاته ؛ وما هي في الحقيقة إلا فاتحة دعاء ومناجاة ^(١) .

٢ — نظرية برجمون :

هذه النظرية تلتقي مع سابقتها في القول بأن العقيدة الإلهية تقوم على عوامل نفسية تثيرها حياة الإنسان اليومية . ولكن بينما النظرية السابقة تواجه من هذه الحياة جانبها المتصل بقوانين الطبيعة الثابتة ، التي تصطدم بها الإرادة فلا يسمعها إلا الخضوع والاستسلام للقوة التي فرضت هذه القوانين وأحكمت وثاقها ، يعتمد (هنري برجسون) H. Bergson في كتابه عن « ينابيع الخلق والدين Les deux Sources de la Morale et de la Religion » على جانبين آخرين من تلك الحياة العادية : (أحدهما) يرتبط بالقوانين الأدبية التي يفرضها المجتمع

وما فيه من العرف والعوائد ؛ (والآخر) يتعلق بالحوادث المستقبلة ، التي تفتح لها أبواب الإمكان ، وتتسع للاحتتمالات والمصادفات ، فلا يمكن التنبؤ بها بصفة قاطعة .

أما كيف تنشأ العقيدة الإلهية عن الشعور بالواجبات الاجتماعية فبيان أنه لما كان نظام المجتمع وتماسكه يتطلب من الفرد انخلاءه عن بعض رغباته ، وتضحيته بجانب من حريته ، وتحمله أعباء تقتضيها مصلحة غيره ، ولا يعود عليه منها نفع مباشر ، وكان ليس من الهين أن يتقبل المرء عن طيب خاطر كل هذه التضحية وكل هذا الحرمان ، إذ كانت الغريزة الاجتماعية عنده أضعف من أن تجعله على نسيان نفسه في خدمة المجموع ، وأن تجعل مثله كمثله أو الذئبة حين تذهل عن نفسها في خدمة النمل والنحل ، وكان استعمال ذكائه العادي في حساب مصلحته يدعو به بالعكس إلى الأثرة ، وإلى التضحية بمصلحة الآخرين في سبيل إصلاح شأن نفسه ، كان لا بد من قوة أخرى تحفظ التوازن ، وتواخي بين مصالح الفرد والجماعة . تلك القوة قد أعدها الفطرة الإنسانية في النفوس حين أشربتها الفكرة الدينية . وذلك أنها صورت أمامها المحظورات الاجتماعية بصورة مخيفة تجعل من المخاطرة انتهاكها ؛ وما زالت تبالغ في هذا التصوير حتى خيلت للنفس أن هذه المحظورات يقوم على حمايتها حارس معنوي ، أمر ، ناه ، محاسب ينذر من يتهكمها بالبطش والعقاب ، وذلك هو معنى الإله .

وهنا يضيف (برجسون) أن صورة هذا الحارس وإن لم تكن وليدة التفكير المنطقي ، بل من عمل الواهمة أو الخيلة التي تشخص المعنويات ، وتجسم المجردات ، ولكنها ليست من قبيل تخيل الفنانين ، وهو المثاليين والمصورين وأصحاب الأساطير ؛ فإن آثار هؤلاء لا تعدو أن تكون نوعاً من الترف الذي يمكن الاستغناء عنه ، بخلاف الصورة الإلهية التي تخلقه الحاجة الاجتماعية ؛ فإنها

وإن تكن وهما إلا أنه وهم تفرضه الحياة ، ومن أجله وجدت هذه الملكة الرمزية في طبيعة الإنسان^(١) .

فإذا ما انتقلنا إلى ميدان الأعمال اليومية وجدنا فيه كذلك فراغاً نفسياً عميقاً ، لا يماؤه إلا العقيدة الإلهية ، فالصائد حين يسدد سهمه إلى فريسته ؛ والتاجر في سعيه إلى الربح ؛ والمريض في تناوله الدواء ، وتطلعه إلى الشفاء ؛ والزارع في طلبه للثمرة ؛ والمتزوج الذي ينتظر الولد ؛ وراكب السفينة الذي يطلب النجاة ؛ ولعب الميسر الذي يرقب حظه بين اليأس والأمل ؛ وكل ذي حاجة ينتظرها وهو لا يدري ما قدر له من النجاح أو الإخفاق . . . كل أولئك لو استأنسوا عقولهم ، وقاسوا أعمالهم بمقدار نتائجها المحققة أو الغالبة ، لقعدوا عن السعى ، ولوقف بذلك دولاب الحياة . غير أن دفعة الحياة حركة تأبى الوقوف والجود ؛ فكان لا بد لها من ثقل تضعه في الكفة الأخرى من الميزان النفسي ، لترجح به جانب العمل ، رغم كل تفكير وحساب . وما ذلك إلا الأمل تبعثه ، والاعتماد على الحظ المحتمل تقدره ؛ ولا تزال بهذا الحث والتشجيع ، حتى تصور

(١) اعلم أن هذا التفسير إنما ينطبق في نظر (برجسون) على نشأة العقيدة الإلهية عند العامة الذين يعيشون متأثرين بقوانين المجتمع وعوائده في الجماعات العادية ، المحدودة بحدود القبيلة أو الشعب أو الأمة ، والتي يسميها بالجماعات « للعلقة » . ولكنه لا ينطبق في نظره على العباقرة للمتأثرين ، الذين لا يستمدون عقيدتهم من قواعد المجتمع وعوائده ، ولا حاجة بهم إلى هذه المقاييس النفعية . فهؤلاء يغترفون من منبع الحياة الصافي حق تبحرهم به صدورهم ، فيدفعون الجماعة وراءهم دفعاً ، بدلا من أن يندفعوا بها ، ويضعون لها القوانين بدلا من أن توضع لهم القوانين . وما الجماعة في نظرهم إلا الإنسانية العالمية التي لا تعرف الحدود والحواجز ، وما قانونهم إلا المحبة التي لا تنتظر جزاء ، ولا تبتغي نفعاً ولا عوضاً .

أمام النفس إرادة خفية يركن القلب إليها ويعتمد عليها . تلك هي إرادة « الإله المستعان » ، كما كان ذلك السلطان سلطان « الإله الديان » .

الذى نلاحظه على هذه النظرية هو أنها جعلت فكرة الألوهية في مظهرها عند العامة فكرة رمزية لا تعدو أن تكون ضرباً من ذلك الأسلوب القصصى الذى يخوف به الأطفال أو يداعبون به . وهذا وصف لا يستساغ في القسم الأول منها ، إلا لو صح أن كل ما يجرى في المجتمع من سنن وعوائد ، سواء ما كان منها ذا طابع ديني أو اقتصادي أو غيرها ، كان في جملة مبعثات لعقيدة إلهية في عقول العامة . فهناك فقط يسوغ أن يقال إن فكرة الإله عندهم لا تدل على حقيقتها ، وأنها محض رمز لما في نفوسهم من سلطان رهيب للمجتمع ؛ ولا شك أن الذى يعيدش أسيراً لعوائد قومه ولو نخبكية ، ولتصرفاتهم ولو همجية ، ولقوانينهم ولو جائرة ، لو بلغ به استسلامه إلى حد الظن بأن تلك الوضعيات البشرية أوضاع إلهية ، يقوم على حمايتها جنود من السماء حين تغيب عنها جنود الدولة . لكان أقل ما يقال فيه إنه سخيف واهم ، وأنه يسمى الأشياء بغير أسمائها . أما إذا أخذنا قانون الأخلاق في جوهره الصحيح ، واعتبرنا ماله من سلطان مركوز في طباع الناس على اختلافهم موحياً للعقيدة الإلهية ، ودليلاً على صنعة الفاطر الأول ، الذى ألهم النفوس هداها ، ورسم لها طريق فجورها وتقواها ، فتلك فكرة سليمة ومنطق مستقيم . وسنرى الفيلسوف الألماني (عمانويل كانت) يجعل قانون الأخلاق هو المقدمة الأولى في الاستدلال على وجود الله .

وكذلك نقول إن الاستدلال على وجود القدر الإلهي بالحوادث المستقبلية التى لا يد للبشر في تصريفها ، والتى تقع تارة على وجه وتارة على وجه آخر ؛ دون أن تخضع في سيرها لقانون طبيعي ثابت ، نقول إن هذا الاستدلال شديد

قويم ، لا يعتمد على شيء من الوهم أو التمثيل ؛ لأنه ينطوى على مقدمتين (الأولى) أن هذه الحوادث تستند إلى سبب خفى . وهذا حكم انفصالى يقينى ؛ إذ أن ما لم يوجد له سبب فى عالم الشهادة يجب أن يكون له سبب فى عالم الغيب . ولا ثالث . (الثانية) أن هذه القوة الغيبية قوة عاقلة إرادية ، مقدرة للحوادث قبل وقوعها . وهذه قضية لا يؤيدها العقل السليم فحسب ، بل تشهد بها التجارب المتكررة فى كل أمة ؛ فإن هذه الحوادث التى لا يمكن التنبؤ بها من طريق النور العقلى وحده قد يكشفها الروحانيون للملمهون وبنبئون بما ستكون عليه فى وقتها المحدود ، ثم يقع مصداق نبوءتهم ، بينا ، لا يخالطه شك ولا وهم . فذلك لا شك آية على أنها ليست وليدة المصادفة والاتفاق ، ولا نتيجة آلية لدفعة الحياة العمياء كما يظن برجسون^(١) . وإنما هى خاضعة لخطة مرسومة من قبل ، رسمتها يد مدبرة قاصدة لما تفعل ، مقدرة لكل ما يجرى فى مملكتها .

٣ — نظرية ديكرت :

لا مناص من الاعتراف بأننا سنجاوز حدود موضوعنا قليلا حين نضم إلى هذه السلسلة من التفاسير النفسية طريقة من طرق الفيلسوف الفرنسى (ديكرت) Descartes فى إثبات وجود الله ، مع أنه لم يقدمها تفسيرا لهذه العقيدة فى نشأتها ولا فى نظر الجمهور ، بل فى نظره هو . غير أنه لما صرح بأن أساسها نفسى فطرى ، لم نر بأسا من نظمها فى هذا السلك .

(١) هذا الفيلسوف يهودى الأصل ، وشاع أنه اعتنق المسيحية فى أخريات حياته ولكن فلسفته كلها تدل على أنه لم يكن يهوديا ولا نصرانيا ولا ذا دين مطلقا ، وإنما كان يؤمن بالحياة من حيث هى قوة مندفعة فى أعمالها تخبط خبط عشواء ولا تدرى مغبة اندفاعها .

وجد هذا الفيلسوف في تأملاته *Méditations* أن عقيدة وجود الله تعتمد على تجربة نفسية ، أقرب من هذه التجارب كلها ، وأقل تعقيداً ؛ حتى إن الذي يغمض عينيه ، ويسد أذنيه ، ويقطع علاقته بالكون وبالناس ، ثم ينطوى على نفسه ، ويتحسس أفكاره وتصوراته يجد مفتاح هذه العقيدة حاضراً فيها بين طيات نفسه ، كلما شعر بالفرق بين الشك واليقين ، أو بين الجهل والعلم ، وبالجملة كلما قرأ في لوحة نقشه عنوان « الكمال » الذي ليس له .

ليست فكرة « الكمال » هذه في نظر (ديكارت) فكرة مستنبطة من فكرة أخرى ، وإنما هي حقيقة أولية فطرية ، بل هي أسبق في العقل من فكرة النقص ، فإن من لا يعرف الشيء لا يتفقده ، ولا يحس بحرمانه حين يفقده ، إذ كيف أعرف أنني ناقص لو لم تكن عندي فكرة كائن أكمل مني أجعله مقياساً أعرف به مواضع نقصي ؟ فالرغبة في الكمال وحدها دليل على أسبقية وجود هدفها في التصور العقلي ثم ليست هذه الفكرة معنى سلبياً (كالكون : عدم الحركة ؛ وكالظلام : عدم النور) بل هي جماع الحقائق الإيجابية ، ونظام ضروب الكمالات كلها .

من أين تجيء هذه الفكرة إذا ؟

لا جائز أن يكون من هاوية العدم مطالعها ؛ فإن العدم لا يخلق الوجود ، كما أن الصفر لا يلد عدداً إيجابياً .

ولا جائز أن يكون من قرارة النفس منبعها ؛ فهذه النفس هي مصدر النقص الذي أحاول التخلص منه .

ولا يقال : إن الكمال الذي لم أحرزه بالفعل هو حاصل عندي بالقوة ، وأنا دائب في سبيل اكتسابه ، بالترقي في مراتبه تدريجياً ، وهذه النزعة إليه هي التي

أنشأت فكرته في نفسى ، فذلك فرض باطل من وجهين :

(أولها) أن هذه الفكرة لا تصوّر في نفسى درجات الكمال التى سأنالها أو التى يمكننى نيلها فحسب ؛ بل إن كل درجة من الكمال أتصورها فى نفسى أو فى غيرى ، أتصور دائماً فوقها درجة أعلى منها .

(وثانيهما) أن فكرة الكمال الأعلى التى أجدها فى نفسى تحتوى كل درجات الكمال الوجودى الفعلى ، الذى لا شىء منه بالقوة الإمكانية القاصرة ؛ وإلا لم يكن هو المثل الأعلى ، ولما أمكن وجود شىء من الكمالات الجزئية بالفعل ؛ لأن ما هو بالقوة والإمكان فحسب لا يمكن أن يحدث ما هو بالفعل فى حقيقته الإيجابية الظاهرة الباهرة ، فإن فاقد الشىء لا يعطيه غيره .

وأخيراً ، ليست هذه الفكرة اختراعاً وفرضاً افتراضه خيالى ، بل هى ضرورة تفرض نفسها على عقلى وعلى كل العقول .

فلم يبق إلا أن تكون صورة منعكسة على مرآة النفس من حقيقة إيجابية ، وذات خارجية ، هى مادة الكمال المطلق ومصدره ، وهى المثل الأعلى . وما وضع هذه الصورة على لوحة نفسى إلا كوضع « سمة الصانع » على صنعة ، أو « توقيع الكاتب » فى رأس رسالته .

هذا التفسير لم يكن « ديكارت » أسبق الناس إليه ، ولكنه أجاد تفصيله ، وأحسن تسميره ، فى التأمل الثالث من تأملاته Méditation troisième .

وقد أكثر الناس من الاعتراض عليه ، حتى فى عصر ديكارت نفسه .

وظن الفيلسوف الألمانى (كانت) أنه استطاع هدم هذه الحجة ؛ بقوله : إنه وإن تكن خصائص الماهيات العقلية يمكن استنباطها كلها من طبيعة تلك الماهيات ، كما تستنبط خصائص الأشكال الهندسية من مفوماتها ، إلا أن صفة

« الوجود » على الخصوص لا يمكن أخذها من تلك المفاهيم العقلية . حقيقة المثلث وإن ثبتت لها الخواص الهندسية المعروفة ، بالضرورة العقلية ، إلا أنه لا يلزم من ذلك وجود مثلث في الخارج ؛ وكل ما في الأمر أنه إن وجد مثلث كان على هذه الأوضاع ، وكانت له هذه الخواص . وهكذا سائر المفاهيم العقلية ، ليس وجودها في الذهن دليلاً كافياً على وجودها في الخارج ؛ بل إن منها ما هو مخترع اختراعاً بحتاً ، كما تتصور قصراً من ماء ، وإنساناً من هواء .

ولكن فإت هؤلاء الناقدين ما هناك من بون شاسع^(١) بين تلك الماهيات الممكنة التي يعترضون بها ، والتي لا يلزم من فرض عدمها محال ، بين الماهية العقلية الواجبة ، التي بلغ من رسوخها في كيان العقل أن إبطالها يعد إبطالا لكل معقول ومعلوم ؛ إذ لا بد في العقل من التسليم بوجودها في الخارج لتستمد منها كل الممكنات وجودها في الأعيان والأذهان .

المذهب المنهقي :

ذهب الفيلسوف الألماني (عمانويل كانت) Emmanuel Kant في نقده للعقل العملي Critique de la Raison Pratique إلى أن وجود الذات الإلهية ليس موضوع علم ومعرفة ، بحيث يثبت بالبرهان أو بالتجربة ؛ بل هو موضوع إيمان عقلي ، بمعنى أنه مقدمة مسلمة ، لا مناص للعقل من أن يعتمد عليها لتصحيح الفكرة الأخلاقية الراسخة في النفوس . وبيان ذلك حسبما قرره (كانت)^(٢) ينتظم في مقدمات ثلاث :

(١) أشار إليه ديكرت نفسه .

Kant, ouv. cité, même partie, IV et V.

(٢)

(١) أن كل إنسان ، حتى الطفل المميز ، يجد في نفسه استحساناً لبعض الأفعال ، واستهجاناً لبعضها ، ويدرك بنفسه أن بعضها يجب أن يفعل ، وبعضها يجب أن يجتنب . هذا القانون الأدبي يضاهي القانون الطبيعي ، في أن كلا منهما ضرورة لا مفر منها ؛ ولكنه ليس كالقانون الطبيعي في التعبير عن شيء واقع بالفعل تحققه المشاهدة والتجربة ، بل عن شيء لم يقع بعد وإنما يطلب تحقيقه طلباً مؤكداً ، وهو في الخارج يمكن أن يقع وألا يقع . بل قد يقال إنه ليس في الوجود مثال واحد يشهد لوقوعه على الوجه المطلوب ؛ فكل بني آدم خطاؤون ، وما الطهر والعصمة إلا لله وحده . حتى إن الذين يؤدون أعمالهم طبقاً لقانون الواجب « حرفياً » لا سبيل إلى اليقين بأنهم يؤدونها « روحياً » كما يجب ، أى بقصد أداء الواجب خالصاً من شائبة الهوى والفرس ، ودون تلقى معاونة عليها من الميول والنزعات الفطرية الشريفة .

فالواجب هو أداء الواجب ، للواجب ، وبالواجب ، أى تحت سلطان « فكرة » الواجب ، لا « حب » الواجب . وكل خدش في عنصر من هذه العناصر يجعل العمل هباء . فمن ذا الذى يستطيع أن يجرد نفسه هـذا التجريد ؟ ومع ذلك فهذا هو حكم قانون الأخلاق الذى يفرض نفسه علينا فرضاً غير مكترث بمعارضة قانون الطبيعة المتساط على حواسنا وجوارحنا وإرادتنا بصفة قاهرة . ومنه نعلم أن الإنسان ينتسب إلى عالمين : عالم العقل ، وعالم الطبيعة . والحس . كلاهما يطالبنا بحاجته ؛ وما القانون الأدبي إلا ترجمان العقل الخالص ، ينطق بلسانه متجاهلاً ما للطبيعة من سلطان .

(٢) غير أننا لما كان العقل يطالبنا بالإحاح أن نحقق هذا الخير المطلق ، كان من الضروري أن تكون هناك وسيلة لتحقيقه ؛ لأن وجوب الشيء بالعقل .

دليل إمكانه ، وإلا لما كان العقل عقلا . وإذ لا سبيل إلى تحقيق هذا الخير الكامل في لحظة من لحظات حياتنا ، فلم يبق إلا إمكان تحقيقه على التدرج إلى ما لا نهاية . . . وهكذا يجب أن تفرض لنا حياة لا تتناهى ، يتم فيها ذلك التقدم اللانهائى ، الذى هو الهدف الحقيقى لإرادتنا العاقلة . فكان خلود الروح مطلباً لا بد من تسليمه ليصبح فى العقل وجود ذلك القانون الأخلاقى ، ودعوى أن الإنسان يمكنه فى هذه الدنيا أن يصل إلى القدسية والفضيلة الكاملة دعوى باطلة ؛ كدعوى أن الواجب الأخلاقى يكتفى منا بأدنى مراتب الكمال .

(٣) فإذا حققنا « الخير المطلق » بتحصيل الفضيلة الكاملة ، فقد بقى المطلب الأخير من مطالب العقل ، وهو تحقيق « الخير الأعلى » ، وليس الخير الأعلى معنى مفرداً ، بل هو جماع عنصرين : أحدهما الفضيلة ، والآخر السعادة ، التى هى حصول المرء على ما يرضيه فى الحياة ، بحيث يجرى كل شىء فى الوجود على وفق ما يهواه . ألا وإننا نرى هذين العنصرين يسيران أمامنا فى طريقتين منفصلتين قلما يلتقيان . قلما تعيش الفضيلة العاملة الكادحة ، الصامتة القانعة ، إلا فى زوايا الخمول والنسيان ، والتقتير والحرمان ؛ بينما الرذيلة الصاخبة المتبجحجة ، الملقة الطامحة ، لها القوة ، والثروة ورغد العيش ، والجاء ، والنفوذ والسلطان . لكن مقتضى الوضع العقلى السليم أن تكون الفضيلة والسعادة صنوين ، والرذيلة والشقاء توأمين ، وأن توزع درجات البؤس والنعيم على حسب الأعمال وبواعثها ومقاصدها ، فلا بد إذاً من مبدأ أعلى يحقق هذا التوازن . مبدأ تخضع الطبيعة لإرادته ، ويسير هو فى تصرفاته على وفق قانون عادل ، وما ذلك إلا خالق الطبيعة والإنسان جميعاً ، وهو الله تعالى .

فكان وجود الله هو المطلب الأخير ، الذى لا بد من تسليمه لتصحيح معقولية القانون الأخلاقى .

الناظر في هذا النسق الفكرى قد يروقه ما فيه من نسيج بديع مبتكر .
ولكن الذى يفلى سداه ولحمته سوف يجد فى طياته خيوطاً واهنة ، وعناصر
غريبة ، سترتها مهارة الصنعة وحسن السبك ؛ بل سيجد أن هذه المقدمات
الثلاث التى يتألف منها الاستدلال ليست بالمقدمات البديهية ، ولا بالمبرهنة ،
ولا بالتى يتوقف عليها صحة المطلوب .

أما المقدمة الأولى فلأن القانون الأخلاقى وإن كان فى جملة مركوزاً فى أصل
النفوس ، ولكنه على الصورة التى يصوره بها (كانت) لا يفرض نفسه على
كل العقول ، بل تمجعه كثير من الطباع السليمة ، ليس لأنه عنيف ، قاس ،
فحسب ، أو لأنه يمحو الفروق بين الواجبات الأساسية والواجبات التكميلية ، بل
لأنه فوق ذلك كله يقلب الأوضاع والموازن المألوفة ، إذ يقتضى أن الذى يمتثل
الأمر عن أريحية ورضى لا يكون قد أدى واجبه ، وإنما يكون ممثلاً إذا فعله
وهو كاره له ، متبرم به . وهكذا تبعد النفوس الخيرة عن المثل الأعلى للفضيلة ،
بقدر ما تقترب منه النفوس الشريرة حين تحمل نفسها على فعل الواجب حملاً .

وأما المقدمة الثانية فلأن الواجب المطلوب (وهو تحقيق الخير المطلق لذاته
غير مشوب بطلب منفعة ، ولا معاضداً بنزعة شريفة أو غيرها) إن لم يكن ممكناً
لم يكن واجباً ، كما يعترف به (كانت) . وإن كان ممكناً فى هذه الحياة لم يكن
هناك حاجة إلى فرض الخلود . وإن كان يمكن تحقيقه فى مرحلة ما من مراحل
الحياة المستقبلية لم يبق لفرضية أبدية الروح مستند ؛ إذ يكون القول ببقائها لحظة
واحدة بعد أداء الواجب قولاً بما هو أكثر من المطلوب . وإن كان ليس هناك
لحظة واحدة فى الحاضر ولا فى المستقبل يمكن فيها إخلاص الامتثال ، يكون القول
بالخلود قولاً بما هو دون المطلوب ، لأنه متى فرض أن انضمام أدنى باعثة للخير إلى
باعثة الامتثال المجرد بهدم الفضيلة من أساسها ، أصبحت المسألة ليست مسألة تدرج

يترقى فيها الناقص نحو الكمال ، بل هي مسألة أعداد سلبية متتالية ؛ وضم السلب إلى السلب لا ينتج إيجاباً ، ولو سار إلى غير نهاية ، على أن التكمّل على الوجه الذى يفهمه (كانت) يفضى بنا إلى صورة عجيبة جداً ؛ إذ لا بد أن يفترض أن النزعات الشريفة في تلك الحياة الباقية تأخذ في الاضمحلال شيئاً فشيئاً ، لتحل محلها نزعات مقاومة للخير ، تحتاج إلى مجاهدة عنيفة تزداد عنفاً على مر الزمان ، ليكون أداء الواجب معها لحض الواجب رغم كل مقاومة . فما أبدع هذا الفردوس الذى لا يتبوأ عرشه إلا الشياطين !

وأما المقدمة الثالثة فلأنها أدخلت باسم قانون الأخلاق عنصراً غريباً عن قانون الأخلاق ، وهو مطلب السعادة بمعناها العامى ، (ألا وهو تحقيق الأمانى وإرضاء الرغبات الحيوية) . والواقع أن الفضيلة والسعادة بهذا المعنى حقيقتان متباينتان : إحداهما إلزام عقلى يجبىء من عل ؛ والأخرى نزعة مادية تلتبس وتتضرع لقضاء حاجتها . وطلب النفس الجمع بين هذين الطرفين ، تشوقاً إلى قانون أعلى ينظم القانونين الأدبى والطبيعى ، وينسق اتجاهيهما ، إنما هو تشوف إلى حليلة شكلية ، ووضع هندسى تكميلى ، وليس تشوقاً إلى ضرورة عقلية ، ولا إلى مطلب أخلاقى أما أن هذا الاتساق ليس ضرورة عقلية ، فلا أنه لا يلزم من فرض عدمه محال ؛ ولا أدل على إمكان الانفصام بين القانونين من وقوع هذا الانفصام واستمراره بالفعل . وأما أنه ليس مطلباً أخلاقياً ، فلأننا نعرف أن الفضلاء يفتبطون - وهم في أحضان البؤس والشقاء ، يقاسون ألوان الحرمان وأنواع التضحيات - بمجرد شعورهم بإرضاء ضميرهم وأداء واجبهم ، ويجدون في هذا متعة حقيقية لا تدانيها متعة في الحياة .

على أنه إذا كان لا بد للفضيلة من مقابل مادي ، فلماذا نفرض هذا المقابل في حياة مستقبلية ؟ لماذا لا نقدر أننا قد استوفينا هذا المقابل مقدماً في أنواع النعم

السابقة التي لا تحصى ؟ وبذلك يكون واجب الفضيلة سداداً لدين قديم في أعناقنا لشكر تلك الذمم ، لا افتتاحاً لمعاملة جديدة تنتظر الجزاء .

كل هذه الفجوات كان يمكن تجنبها لو أن الفيلسوف الألماني اختصر الطريق ، بالانتقال مباشرة من القانون الأخلاقي المجل إلى واضع هذا القانون وغارسه في النفوس ؛ كما فعل (ديكارت) في فكرة « الكمال » . ولكن طريقة التعقيد والتحايل والدوران قد أطالت عليه الشقة ، ولم تصل به في النهاية إلا إلى فرض غير محقق (في نظره) ، ولا قائم على أساس متماسك .

المرهب الاجتماعي :

يخالف العلامة (دوركايم) Durkheim جميع المذاهب المتقدمة في دعواها أن التدين حالة نفسية تنبع من فطرة الفرد كما فكر في الآفاق أو في نفسه ، ويرى هو أن التدين وليد أسباب اجتماعية^(١) ؛ بل يذهب إلى أبعد من ذلك ، فيزعم أن عناصر التفكير ، وأسس المعرفة العقلية نفسها ، ما هي إلا صور ولدتها حياة الجماعة ، وطبعتها على غرار النظم الاجتماعية^(٢) . ونحن لا يعنيننا هنا نقد فكرته في نظرية المعرفة ، بل نريد أن نعرض رأيه في أصل التدين ، ثم نعقب عليه .

لقد مهد لمذهبه بتقديم جملة مقدمات ، أهمها أن خير وسيلة لتفسير ظاهرة مفقودة كالظاهرة الدينية أن ندرس في بداية نشأتها ، قبل أن تخالطها عناصر غريبة

(١) Durkheim, ouv. cité. p. 132

(٢) Id. Ibid., introduction

عنها ؛ وأن ذلك إنما يكون بينات الأمم « البدائية »^(١) ؛ وهي ، في نظره تلك الأمم التي لا تتميز فيها الأسر الخاصة بخاصة مستقلة ، بل تقوم على نظام القبائل tridus والفصائل phatries والعشائر clans .

ومعروف أن العشائر (وهي النواة الصغرى في تلك المجتمعات) قوامها وحدة اللقب المشترك بين أفرادها ، وهو لقب يشتق في الغالب من اسم حيوان ، أو نبات ، وفي النادر من اسم عنصر جمادى ، أو كوكب من الكواكب ؛ وتعتقد العشيرة أن لها بسمى هذا الاسم صلة قديمة ، حيوية أو روحية (إما على أنها تسلست عنه ، أو أنه كان حليفاً أو حارساً لجدها الأعلى ، أو نحو ذلك) ولذلك تعظمه وترسم صورته على مساكنها ، وأدواتها ، وأسلحتها ، وراياتها ؛ بل تتخذ الأفراد منه وشماً يطبعونه على أجسامهم ، كأنه بطاقة شخصية لتحقيق انتساب كل منهم إلى عشيرته .

هذا النظام يسمى نظام التوتيم Totem^(٢) أو اللقب الأسرى ، وهو نظام معروف في الشعوب القديمة : (المصرية ، ولأثيوبية ، والعربية ، واليونانية ،

(١) لقد مضى الزمن الذي كانت فيه كلمة « البدائيين » تستعمل بسهولة ويظن أنها تنطبق على شعوب موجودة بالفعل باقين على فطرتهم الأولى ، لم يمروا بطور من أطوار الحضارة . واليوم وقد زال هذا الوهم من النفوس أصبح كل كاتب يحترم نفسه لا يستسيغ أن يكتب هذه الكلمة إلا إذا وضعها بين أقواس صغيرة للإشارة إلى أنها كلمة اصطلاحية ينقلها عن غيره ولا يحمل هو تبعها .

(٢) هذا الاسم مأخوذ من لغة الهنود الحمر في أمريكا الشمالية : وهو اسم لم يتفق بعد على ضبطه ولا تحديد معناه ، فهو في المشهور totem ولكن يكتب أيضاً : totam أو toodaim أو dodaim أو ododaim ، ويفسر تارة بمعنى موطن العشيرة ومستقرها ، وتارة بمعنى العلامة والشعار

(Reinach, ouv. cité, p. 23 : Durkheim, ouv. cité, p. 144)

والرومانية ، والغالية) وتوجد آثار منه في الأساطير الشعبية في أوربا الآن ^(١) ، ولا يزال منتشرًا في القبائل غير المتحضرة في أمريكا ، وأستراليا ، وهذه الأخيرة — فيما يعتقد (دوركاييم) — هي أخصب مكان لدراسة هذه الظاهرة ؛ لأن سكانها أقل تطوراً وأقرب إلى الطبيعة الأولى من غيرهم . ولذلك استمد منها الوقائع التي بنى عليها نظريته .

وخلاصة هذه الوقائع أن تلك الأمم في تعظيمها لألقابها تعظم في الوقت نفسه مسمى تلك الألقاب . ولما كان الاسم مشتركاً بين الحيوان ، وبين الجد الأعلى وبين أفراد العشيرة ، وكانت الصلة بين هذه المعاني الثلاثة في نظرها صلة تجانس تام ترجعها إلى جوهر واحد ، شمل التعظيم ثلاثتها . لكن الحظ الأكبر من التعظيم يدخرونه لهذا الاسم المشترك ، أو لتلك الصورة الجامعة وهي الوشم أو الوشم ، حتى إنهم نسبوا إلى هذه الصورة خصائص عجيبة فزعموا أن الذي يحملها ينصر في الحرب على أعدائه ، ويوفق في تسديد السهم إلى رميته ، وإن وضعها على القروح يسرع في التئامها ، إلى غير ذلك .

إلا أن هذا التعظيم في العادة لا يصل إلى درجة العبادة ، ولا يوحى فكرة التدين والتقديس والتأليه ، ولذلك يقضون جل أوقاتهم في حياة فاترة كل يسعى لقوته ، منعزلاً في الجبل للاحتطاب ، أو على شاطئ البركة للصيد ، وليس لهم مظهر من مظاهر التدين في هذه الأحوال العادية سوى التورع عن بعض المحظورات وإنما يأخذ التدين حقيقته ومظهره التام عندهم في مواسم خاصة ، تقام فيها الحفلات المرحية الصاخبة ، التي يطلقون فيها العنان لحركاتهم العنيفة ، وصيحاتهم المنكرة ،

(١) كما في مدينة برن Berne بسويسرا حيث تعظم الفيلة . وكلمة (برن) أصلها في الألمانية جمع بير ، بمعنى فيل .

على إيقاع الطبول ، ولحن المزامير ، وقد ركزوا السارية التي تحمل علم العشيرة في سرّة الحفل ؛ فينتهي بهم هذا الحماس الصاخب إلى الدهول والهذيان ، بل يفضي بهم إلى انتهاك سياج الحرمات الجنسية ، التي يحترمونها أشد الاحترام في العادة . وربما نسبوا هذا التطور العجيب إلى حضور سر الأجداد فيهم عن طريق هذا الرمز ، وعبادتهم للروح التي يرمز إليها ، ظناً منهم أنها هي التي أحدثت فيهم هذا التحول الروحي الغريب .

ها هنا ، وها هنا فقط ، تتدخل النظرية لتكشف الفشاة عن أعينهم ، وتنبيههم إلى ما حدث من تحول شعورهم عن منبعه وهدفه الحقيقيين ، وأنهم إذا كانوا يتوجهون بعبادتهم إلى مصدر هذا الأثر الجديد ، فليعلموا أنه ليس هو النصب ، ولا ما يرمز إليه النصب ، وإنما هو هذا الاجتماع التأثير نفسه ؛ فإن من طبيعة هذه الاجتماعات أن تنسلخ النفوس فيها عن شخصياتها الفردية ، وتنمحي كلها في شخصية واحدة هي شخصية الجماعة . وهكذا يكون الاجتماع هو مبدأ التدين وغايته ، وتكون الجماعة إنما تعبد نفسها من حيث لا تشعر .

هذه النظرية تبدى صفتها لضروب من النقد لا تحصى . وقبل كل شيء فإنها - ككل النظريات عن العقلية « البدائية » - تقوم على أساس مشكوك فيه ، ولا بد في قبوله من تحفظ بليغ ، واحتراس شديد ، ألا وهو تلك المعلومات التي يدونها الرحالة والسائحون عن عقائد الممج وعوائدهم ، والتي يبدو عليها الضعف من وجوه : (منها) أنه ليس كل السائحين على جانب من علوم النفس والمنطق والدين والأخلاق يكفيهم لاستبطن غور الأمور ، ووضع الأسئلة الدقيقة المحددة في هذا الشأن ، وليسوا في غالب الأمر مزودين بمنهاج معين ديني أو أخلاقي ، بل هذا الجانب هو أقل ما يسترعى اهتمام أكثر السائحين . (ومنها) أن هذه

المعلومات لا تستقى من آثار مكتوبة ؛ إذ الفرض أن هؤلاء الأقوام محرومون من العلوم والفنون المدونة ، وإنما تؤخذ من أفواه قوم لم يصلوا بعد إلى تحليل أفكارهم وتحديد شعورهم في هذه المسائل . فمن الراجح أنهم يسرعون إلى الإجابة بكلمة : « نعم » أو « لا » من غير مراجعة لمقولهم وإحساساتهم العميقة . ومهما نفترض الدقة وحسن النية في السائل والجيب ، فقد بقيت عقبة هذه اللغات « البدائية » التي لم تنضج أدواتها ، ولم تستكمل وسائل التعبير عن تلك المعاني الدقيقة الغامضة ، التي يصعب أداؤها حتى في أرق اللغات وأوسعها ، أضف إلى هذا أنه ليس كل فرد هناك يمثل الفكرة العامة للعشيرة أو القبيلة ؛ إذ قد تختلف التفسيرات بين شخص وآخر ، بل الشخص الواحد قد يجمع متناقضات من التصورات . وليس أدل على وهن المعلومات المدونة بهذه الوسيلة من أن الكتاب أنفسهم قد يتناقضون^(١) في وصفهم لتلك القبائل .

ولنجاوز الآن هذه الملاحظات العامة لننظر في أسس النظرية نفسها :

يقول صاحب النظرية : إنه ينبغي أن تدرس الظاهرة الدينية في أقدم عصورها ، وأقربها إلى عهد نشأتها ؛ ويقرر أن نظام القبائل والعشائر أقدم وجوداً من نظام الأسر ، وأن قبائل أستراليا الوسطى تمثل أقدم الأطوار المعروفة للقبائل ، فهي أحق بأن يقع عليها الاختيار للبحث والدرس .

أما المقدمة الأولى فإنها وإن كانت مبدأ سليماً في الجملة ، لمن يعنيه تكملة بحث المسألة من وجهتها التاريخية البحتة ، إلا أن اتخاذ نتيجة البحث قاعدة عامة

(١) من أمثلة ذلك أن مستر (مان) Man مكث سنين عديدة في جزائر اندامان Andaman ، درس فيها عوائد القوم وعقائدهم ، وكتب عنها في سنة ١٨٨٢ . ثم جاء مستر براون Brown إلى هذه الجزائر نفسها وعاش فيها أمداً طويلاً كذلك ، وكتب ملاحظاته سنة ١٩٢٣ فكان معظم كتابه نقضاً لكتاب مستر (مان)

نعرف منها حقيقة الدين من حيث هو ، يعد عملاً مجافياً لقانون المنطق السليم .
أفيحق لنا أن نحدد حقيقة الإنسانية من النظر في أول أطوار الجنين ، أو وهو بعد
في الأدوار التي تمر بها سائر الكائنات الحية ، قبل أن تتميز أجهزته الخاصة ،
وتتعين وظائف أعضائه ، وقبل أن يحيا حياة مستقلة ، وقبل أن تستيقظ فيه
ملكات الفهم والبيان وغيرها ؟ إن تحديد الدين بذلك المعنى الغامض الذي
يتلجج في صدر الإنسان في طور طفولته ، وهو بعد لا يستبين حقيقة شعوره ،
ولا أهداف أعماله ، فساد في المنهج لا يقل عن تعريف الإنسان بالجنين . ولقد
أصاب هوفدنج إذ يقول : « إنه ليس من المستطاع دائماً أن نستقي معلومات
كافية عن الطبيعة الحقيقية لكائن ما ، من مجرد النظر في أصل تكوينه ؛ فإن
التغيرات والنظم التي تحدث له في أثناء نموه ، قد تبرز فيه صفات وخصائص
ما كنا نرى منها أدنى أثر في بدايته . إن الطبيعة الحقيقية لكائن ما ، إنما
تتكون من قانون تطوره منذ نشأته الأولى إلى صورته النهائية »^(١) .

وأما المقدمة الثانية ، وهي أن نظام القبيلة يمثل طوراً تاريخياً أقدم من نظام
الأسرة ، فهي دعوى لا تزال يعوزها الدليل ، بل تقوم بعض الأدلة الأثرية
والتاريخية على عكسها ؛ فالآثار الباقية من عهد القبائل الآرية والسامية تبين
منها أنها كانت قائمة على النظام الأسري ، الذي تتضمن فيه أفراد الأسرة في
الحقوق والواجبات ، والذي يتمتع فيه الأب بأوسع السلطات على أعضاء أسرته .
وإذا قرأنا الأوصاف التي ذكرها (أرسطو) Aristote و (هوميروس)
Homère للشعوب المعاصرة لليونان ، والتي كانت أقرب منهم إلى الفطرة
والسذاجة ، نرى أن المعيار الذي كانوا يميزون به هذه الشعوب عن الشعوب

المتحضرة هو أنهم ليس لهم مجالس شورى ، وأن كل واحد منهم يتولى الحكم على زوجه وأولاده ...^(١) .

وكذلك نقول في المقدمة الثالثة ، وهي أن قبائل أستراليا الوسطى تمثل أقدم نظام معروف للقبائل ؛ فهي أيضاً مسألة فيها نظر . وهذا (روبرت شميت) من كبار الباحثين ، الذين قاموا بدراسات شخصية دقيقة في أستراليا . يقرر أن القبائل المذكورة هي أحدث القبائل الأسترالية وأكثرها تقدماً ، وأن أقدم قبائل أستراليا هم سكان جنوبها الشرقي . وهؤلاء لا يعرفون نظام الألقاب الحيوانية السالفة الذكر ، وفي الوقت نفسه توجد عندهم عقيدة « الإله الأعلى » بصفة واضحة . على أن اللوحة التي رسمها (دوركايم) نفسه لحياة قبائل الوسط تكفي وحدها للدلالة على أننا أمام أمة قد بعدت عن سذاجة الفطرة ، وقطعت أشواطاً واسعة في نظامها المادي والاقتصادي . يبدو ذلك جلياً فيما عندها من قواعد الزواج ، والنسب ، والملكية ، وتنظيم مواسم الصيد وغيرها . بل إن نظام التسمية وحده كان يحتاج في إنشائه وتثبيته إلى عصور متطاولة للتوافق عليه بين الأمة جيلاً فجيلاً ، حتى وصل إلى هذا الوضع الهندسي الدقيق ، الذي يلاحظ فيه دائماً أن تقسم كل قبيلة إلى فصيلتين اثنتين ، لا زائد عليهما وأن يكون لقب القبيلة مشتقاً من جنس عام ، وألقاب الفصيلتين من نوعين متقابلين تقابل التضاد تحت هذا الجنس ، ثم تتفرع من كل فصيلة عشائرها المتعددة بألقابها المختلفة ، كأغصان الشجرة ؛ بحيث لا تشترك عشيرتان قط في لقب واحد . ولذلك عد علماء هذا الفن نظام الـ totem نظاماً مدنياً ، قضائياً ، اقتصادياً ، أكثر منه نظاماً دينياً^(٢) ؛ بل إن الباحثين (لانج) Lanb و (فريزر) Frazer لم يريا فيه

(١) تاريخ القانون لدى بدوى ، ص ١٥ .

(٢) Vou H. Hubert. Introduction à la traduction de Chantepie de la Sussake. Manuel d'Histoire des religions. p. XXXIX.

فيه عنصراً دينياً ألبته ، وقرراً أن فكرة الدين والألوهية تكونت في هذه القبائل بعيداً عن نظام اللقب الأسرى المعروف^(١) .

ونحن نذهب إلى هذا المذهب الأخير ، ولا نرى في هذه الألقاب والرموز عندهم إلا شعاراً قومياً يعرفهم أنسابهم ، ويتمى فيهم شعور الوطنية ، وبإثابة التعاون ، واحترام قانون توزيع الملكية وسائر قوانين الجماعة . فهم لا يعبدون تلك الرسوم ولا مدلولاتها ، بل لهم معبود رוחي يعتمدون عليه في جلائل أعمالهم ودقائقها ، حتى إنهم ليستلمونه أو يستخيرونه أو يدعونه ليرشداهم إلى إلتقاء أمثال الأسماء لأبنائهم ؛ كما أنهم في تحريمهم لبعض الحرمات إنما يستندون إلى روايات دينية متوارثة عن أسلافهم ، ينسبون لها إلى أمر الله .

والمعجب أن رئيس المدرسة الاجتماعية الفرنسية يعترف بأن عدداً من قبائل أستراليا قد وصلوا إلى فكرة « الإله الأعلى » أو « الإله الأحد » ، وأنه كائن أزلي أبدي تسير الشمس والقمر والنجوم بأمره ، وأنه هو الذي يثير البرق ، ويرسل الصواعق ، وإليه يتوجه في الاستسقاء وفي طلب الصحو ، وهو الذي خلق الحيوان والنبات ، وصنع الإنسان من الطين ونفخ فيه الروح ، وهو الذي علم الإنسان البيان ، وألهمه الصناعات ، وشرع له العبادات ، وهو الذي يقضى في الناس بعد الموت ؛ فيميز بين الحسن والمسيء . . .^(٢) ، ثم يقفز أيضاً أن هذه العقائد كلها ليست مقتبسة من أوربا كما ظن تيلور ، بل إنها قديمة في هذه القبائل قبل أن يصل إليها البشرئون الأوربيون ، وأنهم يعبرون عن هذه العقائد بعبادات حقيقية ، ترفع فيها الأيدي إلى السماء بالدعاء^(٣) .

Durkheim, ouv. cité, p. 294.

(١)

Durkheim, cité, p. 412.

(٢)

Id. Ibid, p. 412.

(٣)

يعترف دوركايم بكل هذا ، ولكنه عند استنباط نظريته في الألوهية يضرب الذكر صفحاً عن هذه الصورة الدينية الحقيقية ، ثم يعمد إلى ضرب من اللهو الخليع يأتيه بعض القبائل في حفلات تظم كل شيء إلا الدين والعبادة ، ويترخص فيها بارتكاب أعمال شاذة تنافي قواعد الأخلاق المقررة والمتبعة بانتظام عندهم ، يعمد إلى هذه الحفلات المأجنة ، فيرسم لنا منها لوحة بارزة يعرضها علينا قائلا : إذا أردتم معنى الدين فما هنا منبعه ومظهره .

هكذا وصل الأمر بهذا البجائية في تقديره لعقول قرائه إلى حد محاولة إلهائهم عن الحقائق ، وتسمية الأشياء لهم بغير أسمائها . فهو يريد أن يقول لهم : إن كل حمية جنونية يثيرها مجتمع صاخب ، وكل سورة إباحية تنطلق فيها الوجدانات من عقلاها بمدوى المحاكاة ، أيا كان هدفها وباعثها ، فهي نوع من الدين ، ولو كان سيل الشهوات الجامحة فيها يجترف كل ضابط من ضوابط العقول ، ويقتحم كل معقل من معاقل الآداب المحترمة في الشعب نفسه .

إننا نرى لزماً علينا أن ننبه هاهنا إلى خطأ منهجي صريح ، وقع فيه صاحب المنهج نفسه :

ذلك أن الذي يريد أن يصور الحالة الطبيعية للجماعة يجب عليه بمقتضى القانون الذي وضعه الرئيس^(١) أن يستقرىء هذه الحالة من سلوك غالب أفرادها في غالب أزمنتها وأمكناتها .

فإذا كان من المتفق عليه أن الدين يكاد يسيطر على كل شيء في حياة الجماعات الفطرية ، أفلا يكون من أشنع المخالفات القانونية أن تلتبس الظاهرة

(١) رئيس المدرسة الاجتماعية الفرنسية ، وهو العلامة دوركايم نفسه ، في مؤلفه النفيس « قواعد المنهج الاجتماعي » :

Les Règles de la Méthode Sociologique, ch. III, pp. 69 - 70.

الدينية عند هذه الشعوب في تلك الحالة النادرة ، وذلك المظهر الاستثنائي الذي لا يتكرر في مجرى حياتهم العامة ، وأن نهمل ما وراء ذلك من معتقدات وعبادات ، وأخلاق وعادات ، يتألف منها هيكل الحياة الشعبية ؟

لئن كان الفيلسوف قد أصاب حين طلب إلينا أن نميز بين لونين متباينين في حياة الجماعة الفطرية ، لقد عكس الوضع بعد ذلك ، حيث جعل الشاذ منهما قاعدة للغالب ، وأساء الاختيار ، حيث أخذ اللون الإباحي اللاديني ، فجعل منه حقيقة الدين .

على أنه لم يكن من العسير عليه أن يجد التفسير الحقيقي لهذا اللون الشاذ الما جن لو أنه وضعه في نطاق النظم الاجتماعية والأخلاقية لهذه الشعوب ، وهي نظم تقوم على الفصل التام بين الجنسين ، وعدم اطلاع أحدهما على شيء من دخائل الآخر ؛ حتى أن المرأة لا يباح لها أن ترى الدم الناشء عن عملية الختان للصبيان ، وكذلك الصبي يبقى مبعداً عن الشؤون الخاصة بالرجال إلى أن يحين وقت بلوغه ، فهناك فقط ينبه إلى فكرة الصلة الجنسية ، ولا سيما في وقت ختانه ، حيث يحتفلون في هذه المناسبة احتفالاً مرحاً ، كما كان يحتفل بالختان في بلادنا الشرقية إلى عهد قريب ؛ إلا أن الأستراليين يبالغون في المرح فيقدمون فيه نموذجاً تخيلياً ينبهون به أذهان المراهقين إلى حياتهم المستقبلية ، مذكرين إياهم بأن هذه سنة الآباء والأجداد ، الذين يدين لهم الشعب بوجوده ، ولو أنا تتبعنا تفاصيل ما يجري في هذه الحفلات لرأيناها كلها تدور على محور هذا اللعب والمجون ، ولرأينا بعد الشقة بين هذه الملهاة الموسمية ، وبين جد الحياة الطبيعية وقدسيتها عندهم . إنه لمن السخرية والتهكم إذاً أن يعرض علينا هذا المسرح المتهتك باسم الحراب المقدس للأديان . وإنه لمن العجيب حقاً أن الفيلسوف الذي جعل معيار الأشياء المقدسة هو حرمة انتهاكها ، يجعل مظهر انتهاكها أو الترخص فيها هو مظهر الدين وجوهره ، قائلاً : إنه لا تسكاد تلمس الظاهرة الدينية فيما سواه .

ونعود الآن فنسلم جدلاً جميع المقدمات التي ناقشناها :

نسلم صدق روايات الرحالة والسائحين ، ونسلم براءتها من التناقض والاختلاف
ونسلم استقامة تفسيرها للوقائع ؛ ونسلم صلاحية الديانات البدائية لتعريف فكرة
الدين بوجه عام ؛ ونسلم أن نظام القبيلة يمثل النظام البدائي ، ونسلم أن نظام أستراليا
الوسطى هو أقدم نظام لا قبائل ؛ ونسلم أن النظام التوتمي نظام ديني ، ونسلم أن
هذه التجمعات والاحتفالات دينية في جوهرها وأهدافها . . .

نسلم هذا كله ، ولكن يبقى أن نعرف هل توصلنا هذه المقدمات مجتمعة
إلى النتيجة المطلوبة ، وهي أن الدين في جملة نظام اجتماعي ، بمعنى أنه خلقته
الجماعة ليعود إليها بالعبادة والتقديس ؟

إننا نبصرها هنا هوة سحيقة بين النتيجة ومقدماتها . ونرى أن الاستنتاج
يطفر بنا من مقدمات نحيلة ، إلى دعوى عريضة فضفاضة ، ولنسجل في هذا المعنى
اعترافاً قيمياً لأحد أعضاء المدرسة الاجتماعية نفسها ، حيث يقول في مقدمة ترجمته
لكتاب في تاريخ الأديان ما نصه :

« إنه لا يكفي أن يقال إن الظواهر الدينية تحدث في جماعة وتختلف باختلاف
الجماعات ، لإثبات أنها ظواهر اجتماعية حقيقية . . . فالظواهر الاجتماعية الحقيقية
— كما نشاهده في القوانين والقواعد الاقتصادية — ذات وجود خارجي مستقل
عن أفراد الجماعة ؛ ونشاط الأفراد فيها إنما يحدده أو يعدله مجرد تجاورهم وتعاونهم
من غير أن يكون لهم شعور بها أو موافقة عليها . فهل الظواهر الدينية ظواهر
اجتماعية بهذا المعنى ؟

لا شك أن جانباً كبيراً منها يبدو لنا كذلك ، وهو جانب الأنظمة والشعائر
العملية ، التي حددت في قواعد ثابتة ، والتي تظل مستمرة على الرغم من إرادة
الأفراد وآرائهم . . .

ولكن هل هذه الحالات الجماعية التلقائية هي الحالات الجوهرية في الدين ؟ وهل هي أعظم وأقدم وأشمل ظواهر الدين ؟ -- إنه قد يغرينا على الجواب بالإيجاب اقتصرنا على اعتبار الديانات القديمة أو البدائية ؛ لأن بعدها عنا يحو في نظرنا فوارق الأفراد فيها ، وينظمهم في الكتلة الإجماعية للشعب . أما إذا درسنا الظواهر الدينية وهي ماثلة أمامنا ، وفي ديانة يشترك فيها الأفراد بقلوبهم إلى حد ما ، فإن ذلك يقودنا بالطبع إلى أن نخصص جانباً عظيماً منها للابتكار الفردي ^(١) .

هكذا استدرك أنصار النظرية على مؤسسها ، بأنه ينبغي فيها التقسيم لا التعميم وأنه إذا كان الجانب السطحي من الدين ، أعنى رسومه ونظمه العملية ، يعد ظاهرة اجتماعية ؛ لأنه يحمل طابع الإلزام الجمعي ، وليس للفرد اختيار في تكوينه ، فإن القسم الرئيسي منه ، وهو قسم الاعتقادات والتصورات ، يأبى بطبيعته أن يكون اعتناق الفرد إياه ضربة لازب من خارج ، لا يجد فيها أدنى تجاوب مع أفكاره ووجداناته وأحاسيسه .

ذلك ولو أنعمنا النظر قليلاً لرأينا عبء الإلزام الجمعي في الشعائر الظاهرية نفسها إنما يقاسيه الفرد في ديانة قد تكونت واستقرت ، واعتنق هو مبادئها أو انتسب إليها من قبل . وليس هذا مجال بحثنا ، ولا موضوع دراستنا . وإنما الشأن في نشأة الدين ومبدأ ظهوره .

فهل سمع أحد بديانة ناشئة تحمل تعاليم جديدة ، وتدعو إلى شعائر غير مألوفة يكون موقف الجماعة منها موقف حمل الأفراد عليها ، وإلزامهم بها ؟ أم يكون موقفها موقف المناهضة لها ، والمقاومة العنيفة لداعيها ؟ حدثينا أيتها التواريخ !

Henri Hubert, Introduction à la traduction de Chantepié (١)
de la Saussaye, Manuel d'Histoire des religions, XXVI - XXX.

وتسكلمى أيتها الوقائع ! وانطقى أيتها التجارب ! لىسمع الذين يبنون نظرياتهم
— فيما زعموا — على التواريخ والوقائع والتجارب .

بل هلم إلى الأعجوبة الكبرى !

إن صاحب النظرية لا يكتفى بأن يكون الدين إلزاماً أدبياً يفرض به المجتمع
على الأفراد عقائد وعبادات أيّاً كان موضوعها وهدفها ، إنه يريد أن يكون
موضوع العقيدة وهدف العبادة هو الجماعة نفسها ؛ وأن يكون الشعور الدينى فى
ففس الفرد ما هو إلا انطباع آلى لصورة الجماعة فى وعيه محوطة بهالة من
التقديس ، لما لها عليه من فضل فى قوام حياته والدفاع عن كيانه ؛ وأنه من
أجل ذلك تختلف فكرة الإله وحدود سلطانه عند الجماعات باختلاف رقة المجتمع
ضيقةً واتساعاً : فإذا اختلطت العشائر واندججت فى فصيلة ، ثم الفصائل فى قبيلة ،
ثم القبائل فى شعب ، تطورت معها فكرة الإله تدريجياً . . . حتى يصبح إله
شعب برهته^(١) .

فليقل لنا إذاً : من أين جاءت إلينا فكرة « الإله الأكبر » فاطر السموات
والأرض ؛ وعلى غرار أى جماعة طبعت هذه الصورة ؟ ثم لىقل لنا : كيف قامت
الدعوات فى أصغر الشعوب إلى تلك العقيدة الإلهية السامية التى ليس لها مثال
تقاس عليه فى مجتمعاتهم ولا فى غيرها ؟ إذ لا يزال بين الإنسانية كلها ، بل بين
العالم أجمع ، وبين هذه الصورة العليا فراغ لا يمكن أن تملأه جماعة حقيقية ،
ولا خيالية .

إننا نعود فنسجل اعترافاً أخيراً من أصحاب هذه النظرية . « إن إقامة برهان
شاف على الطابع الاجتماعى للدين لا تزال أمراً غير ممكن »^(٢) .
أما بعد فإننا لا ننكر كل أثر للجماعات فى شأن الأديان .

(١) Durkeim, ouvr. cité, p. 412

(٢) « Une démonstration pleinement satisfaisante du caractère social de la religion n'est pas encore possible » . (Hubert, oure. cité, p. XXVII) .

إن الدين (كاللغة ، وأسلوب التفكير ، وأدوات التعامل ، وغير ذلك من من مقومات المجتمع) هو أحد أعصاب الحياة الجمعية وشرائنها ، بل هو أقوى عناصرها . ومن ذا الذي ينكر أن الجماعة هي حارسة تلك المقومات وأنها هي من أهمها الورود ، للأجيال الحاضرة ، وناقلتها إلى الأجيال المقبلة ؟

غير أن المسألة ليست في صيانة الأديان القائمة وتخليدها ، بل في نشأة الديانات الجديدة وتكوينها .

ثم لا ننكر ما للجماعات من أثر خطير في التمهيد لهذه النشأة والتكوين لها ؛ فالأمم حين تقف في مفترق الطرق بين القديم والجديد تستطيع في بعض لحظاتها التاريخية أن تغير مجرى تاريخها بقبولها للدين الجديد أو برفضها إياه . والداعي الذي لا يحسب إمكانيات أمتة ومؤهلاتها إنما هو كواضع البذر في أرض سبخة لا يلبث نباتها أن يموت من فوقها فلا يبقى له قرار ، أو كالذي يعطي المريض طعاما لا تطيقه أمعاؤه ، فلا يلبث أن يلفظه .

إلا أنه ان يسوغ لنا بهذا الاعتبار أن نقول إن العقل الجمعي هو الذي يخلق الأديان ويبرزها إلى الوجود ، إلا لو ساغ لنا أن نقول إن المعدة هي التي تخلق الطعام ، وإن البصر هو الذي يحدث الضياء ، وإن المرض هو الذي يبذل الدواء تلك كلها لا شك شروط ضرورية ؛ ولكنها كما يقول أهل المنطق ليست شروطاً كاملة ، أو ليست أسباباً تامة ؛ إذ لابد من تعاون متبادل بين الطبيب والمريض ، بين البازل والآخذ ، بين الفاعل والقابل . وإذا صح أن يقال إن الأمم تخلق زعماءها ، فمن الحق أيضاً — وبالطريق الأخرى — أن الزعماء تخلق أممها . الأمة تلد زعيمها ولادة طبيعية ، وتتهيء له وسائل تلك الزعامة ؛ والزعيم يلدها بعد ذلك ولادة أخرى : روحية ، أو سياسية ، أو عسكرية ، أو فنية ، أو غير ذلك . الأمة تمثل خصوبة التربة ، وسلامة الأداة ؛ والزعيم يضع

البذر ويسقيه ، ويتعمده وينميه . والزعيم يحرك الأداة ويوجهها ، ويرسم طريقها ، ويقف بها عند أهدافها . بل كثيراً ما يضئ لها هو تلك الأهداف ويحدد لها ؛ وذلك حيث تكون حاجات الأمة غامضة مشتبكة الطرق ، غير واضحة المعالم في العقل الجمعي ، فتبقى متلهفة إلى رجل الساعة الموهوب . الذي يتركز فيه وعيها ، وتتحدد في نفسه حاجاتها ، ويكون له من الحدس أو الإلهام أو الوحي ما يبصر به وسائل تحقيقها ، ويملك من العزم والحزم ما يحكم به قيادتها ، ويبلغها إلى أهدافها . فإذا ظفرت به وألقت إليه بالمقاليد فقد أصابت رشدها ، وفتحت لنفسها صفحة جديدة من القوة والمجد . أما إذا تشعبت عليها الطرق ، واختلف الزعماء ، ولم يستبن لها وجه الاختيار ، أو أنها أساءت الاختيار فأهملت داعيها الرشيد أو أنكرته وقضت عليه بالإخفاق أو الموت — لا لأن دعوته تنافر وطبيعتها ، بل لأنها جهلت حقيقة نفسها ، وطاشت أحلامها — فإنها تكون حينئذ قد ساءت طريق شقاتها ، وآثرت الانتحار على الحياة من حيث لا تشعر . وهكذا يكون من المكابرة وإنكار البداهة جحد أثر الأفراد في أديان الجماعة ونظمها ؛ كما يكون من المكابرة وإنكار البداهة نفي أثر الجماعات فيها .

غير أن أخشى ما نخشاه من الغلو في إبراز هذا الجانب الجمعي من تلك الحقيقة المزدوجة ، أن يبعث في نفوس الأمة نزعة جيرية مثبطة ، تحمل أفرادها على القعود والتواكل ، انتظاراً لما في الوعي الجمعي من الطاقات الكامنة ، والأسباب الغامضة ؛ بدل ذلك النشيد الحماسي الذي يغري الأغذاذ بالنبوغ ، ويملأهم بالأمل في دفع الجماعة إلى الأمام .

المذهب التعليمي أو مذهب الرومي :

تشارك المذاهب المتقدمة كلها في أن العقيدة الإلهية وصل إليها الإنسان بنفسه ، عن طريق عوامل إنسانية . (سواء أكانت تلك العوامل من نوع الملاحظات

والتأملات الفردية، أم من نوع جنس التأثيرات والضرورات الاجتماعية (الاشعرورية).
 في الطرف المقابل لهذه النظريات كلها يقرر المذهب التعليمي أن الأديان لم يسر
 إليها الإنسان، بل سارت هي إليه؛ وأنه لم يصد إليها، بل نزلت عليه؛ وأن
 الناس لم يعرفوا ربهم بنور العقل، بل بنور الوحي.
 هذه النظرية التي أخذت بها أوروبا طوال القرون الوسطى، وأيدها بعض علماء
 التاريخ حتى في القرن التاسع عشر، لا تزال هي المذهب السائد عند كبار رجال
 الدين عندهم، كما أننا نجد في الكتب السماوية مصداق الجانب الإيجابي منها.
 فهذه الكتب تقرر أن الله سبحانه لما خلق أبا البشر كرمه وعلمه حقائق
 الأشياء، وكان فيما علمه: أنه هو خالق السموات والأرض وما فيهما، وأنه هو
 خالق الناس ورازقهم، وأنه هو مولاهم الذي تجب طاعته وعبادته، وأنه سيعيدهم
 إليه ويحاسبهم على ما قدموا؛ ثم أمره أن يورث علم هذه الحقيقة لذريته؛ ففعل،
 وكانت هذه العقيدة ميراث الإنسانية عن الإنسان الأول. نعم إن الناس لم يكونوا
 كلم أوفياء بهذه الوصية المقدسة، بل إن أكثرهم وقع في الضلال والشرك؛ ولكن
 هذا التعليم الأعلى لم يمح أثره محواً تاماً من البشرية، ولذلك ظلت فكرة الألوهية
 والعبادة بوجه عام مستمرة في جميع الشعوب. على أن العناية السماوية بهذا التعليم
 الروحي لم تقف به عند الإنسان الأول؛ بل مازالت تتعهد به الأمم في فترات تقصر
 أو تطول، وجعلت تذكروهم به على لسان سفراء الوحي من الأنبياء والمرسلين.
 وإن كتب الديانات العظمى لتنسب كلها إلى هذا المصدر السماوي.

نظرة جامعة

والآن وقد طوفنا بك في مسالك متشعبة من الرأي في أصل العقيدة ومنشأها،
 نريد أن نلقى معك نظرة شاملة، نضم بها أطراف البحث، ونحاول فيها التوفيق
 بين مختلف مذاهبه.

وسيكون سبيلنا في هذا التوفيق — بعد أن ننحى نظريتين اثنتين^(١) من هذه النظريات — أن نحفظ من كل نظرية بجانبها الإيجابي (أعني إثباتها لصحة مسلكها) دون جانبها السلبي (وهو إنكارها لساير المناهج) . وبذلك يعود الاختلاف بينها اختلاف تعاون وتكامل ، لا اختلاف تعاند وتناقض .

والواقع الذي لا مرية فيه هو أن مطلب الألوهية مطلب توافرت عليه الفلسفات والنبوات ، وأن دلائله البرهانية ، ماثلة في الأنفس وفي الآفاق ، وأن بواعثه النفسية مركوزة في العقول وفي الوجدانات . غير أن الناس ليسوا على درجة سواء في سرعة الاقتناع بكل هذه الدلائل ، ولا في تيقظ انقباهم بكل هذه الوسائل . فرب امرئ يغلب عليه الانطواء على نفسه فيتأثر بالإيماء الذاتي أكثر مما يؤثر فيه الإيماء الخارجي ؛ وآخر على عكس ذلك . والمتأثرون بالأحداث الخارجية فيهم من يأسر له جمال المشاهد وجلالها ، ومن لا يهز قلبه إلا قوارعها ومروعاتها ورب امرئ يعني من هذه الأحداث بجانبها النفسي الإنساني ، وآخر يهتم بجانبها المادى العالى . والمنطوون على أنفسهم منهم من يغلب تفكيره وجدانه ، ومنهم من تغلب عاطفته فكرته . . . وإلى ذلك كله ، فمن الناس من تلفته نظرة عابرة ، أو لحظة خاطفة ، ومن لا يتنبه إلا بصدمة عفيفة أو أزمة شديدة ، ومن لا تتكون عقيدته إلا من تضافر جملة من العوامل المختلفة ، ومن يمر على كل هذه الدلائل وهو غافل ، فلا تستيقظ فيه بواعث الاعتقاد حتى تبين له الدلائل تبيناً ، أو يلقيها تلقيناً . وهل الباحثون الذين عرضنا نظرياتهم آنفاً إلا آحاد من الناس ، يطلب على

(١) نعني بهما نظرية « الرمزية » التي تجعل موضوع العقيدة فكرة خيالية ، ونظرية « تأليه الجماعة » التي تعترف بأن موضوع الدين حقيقة وجودية ، ولكنها تضع مكان الحقيقة التي يتوجه إليها المتدين بعقله وقلبه حقيقة أخرى لاشعورية . فهاتان النظريتان مختلفتان عن سائر النظريات اختلافاً جوهرياً يجعل مهمة التوفيق في شأنهما عميرة شاقة .

كل واحد منهم مزاجه الخاص في الاستنباط ، وأسلوبه المختار في الاقتناع ؟ فكان من الطبيعي أن يبدأ كل منهم عقيدته من الطريق الذي هو أكثر إليه تنبهاً ، وأشد له ألفاً ، وأقوى به تأثيراً ؛ ثم تتلاحق عليه الدلائل الأخرى بعد ذلك . وهكذا كان منهم من استمد إيمانه من تأملاته في مشاهد الطبيعة ، وآخر كانت عقيدته وليدة تجاربه في عالم الأرواح ، وثالث استيقظ وعيه الديني من ملاحظة نفسية في حياته العادية ، ورابع من تحليله لبعض المعاني العقلية ، وخامس استنتجها من القوانين الأخلاقية ، وسادس لم يرفع رأسه إلى هذه الحقائق العليا إلا بعد أن تلقاها من طريق التعاليم الدينية ، وهذه كلها طرق مؤدية للغاية . وإنما عرض الخطأ لهؤلاء المفكرين الذين شرحنا نظرياتهم آنفاً من جهة أن كل واحد منهم ، حين وصف الطريق التي سلكها ، نسي سائر الطرق ، وجعل الأولوية التي أحسها من نفسه لبعض الدلائل أولوية لها عند الكافة ، فأتخذ نفسه مقياساً عالمياً بغير بينة ولو أن كل باحث وقف بالنتيجة عند ما تثبتته مقدماتها ، لقرر أن المنهج الذي سلكه إنما يصور نشأة العقيدة عنده وعند من يشا كله في مشربه ؛ ولكنهم جعلوا هذه الحقائق النسبية حقائق مطلقة ، فكان ذلك مثار النزاع والاختلاف .

ولو أننا طلبنا الحق المجرد في هذه المسألة لأفيناها ينتظم في كلمتين :

(١) أن آيات الألوهية مبثوثة في كل شيء .

(٢) أن كل فئة من الناس لها طريق مسلوكة في الاسترشاد ببعض تلك

الآيات قبل بعض .

وهذه الحقيقة المزدوجة يقرها القرآن في أوضح بيان ؛ حيث يقول في المقدمة الأولى : « إن في السموات والأرض آيات للمؤمنين ، وفي خلقكم » « وفي الأرض آيات للموقنين ، وفي أنفسكم » « سنريهم آياتنا في الآفاق ، وفي أنفسهم » ؛ ويقول في المقدمة الثانية : « لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا » « ولكل وجهة هو موليها » ، « ولكل قوم هاد » .

ولا جرم أنه من أجل هذا الاختلاف في وسائل الاقتناع عند الناس ، تنوعت في القرآن وسائل الدعوة إلى الله ، وصرفت فيه الآيات تصرفاً بليغاً ، حتى إن الذي يستعرض أساليب الهداية القرآنية إلى عقيدة الألوهية يجدها قد أحاطت بأطراف هذه المسالك ، وأشبع تلك النزعات جميعاً ، بل ربما زادت في كل منهج عناصر جديدة ، لم يفتن إليها الباحثون المذكورون .

فإن شئت التحقيق فإليك نماذج قرآنية من هذه المناهج على الترتيب :
اقرأ ، في المنهج الطبيعي ، أمثال قوله تعالى : « أفلم ينظروا إلى السماء فوقهم : كيف بنيناها ، وزيناها ، وما لها من فروج ، والأرض مددناها ، وألقينا فيها رواسي ، وأنبتنا فيها من كل زوج بهيج » ، وقوله : « انظروا إلى ثمره إذا أثمر وينعه » ، وقوله : « فالحق الإصباح ، وجعل الليل سكناً ، والشمس والقمر حسباناً » ، وقوله : « قل أرأيتم إن جعل الله عليكم الليل سرمداً إلى يوم القيامة من إله غير الله يأتيكم بضياء ؟ أفلا تسمعون ؟ قل أرأيتم إن جعل الله عليكم النهار سرمداً إلى يوم القيامة من إله غير الله يأتيكم بليل تسكنون فيه ؟ أفلا تبصرون ؟ » .

ويزيد القرآن في هذا الباب عنصراً جديداً ، وهو عنصر الاختلاف بين التشابهات ، اختلافاً لم يتهيأ للعالم البشري معرفة أسبابه ، ولا التحكم في عوامله ، ولا التنبؤ به قبل ظهوره ؛ لأنه ، كما يقول (وليم جيمس) ، يرتبط بأحوال ذرية دقيقة ، لا تخضع لشيء من أنواع الملاحظة ، ولأنه لا يتبع حالة خاصة من أحوال البيئة الطبيعية ونحوها ، بل يجيء مع كل الحالات الممكنة لهذه البيئة ، ومع ذلك كله تراه يسير في نظام غاية في الإحكام .

هذا الاختلاف البديع من اتحاد البيئة والعوامل الطبيعية الظاهرة ، تجد التنبيه على موضع العبرة منه في قوله تعالى : « وفي الأرض قطع متجاورات ، وجناب من أعناب ، وزرع ، ونخيل ، صنوان وغير صنوان ، يسقى بماء واحد ، ونفصل

بعضها على بعض في الأكل » وقوله : « ومن آياته خلق السموات والأرض واختلاف ألسنتكم وألوانكم » وقوله : « ألم تر أن الله أنزل من السماء ماء فأخرجنا به ثمرات مختلفا ألوانها ، ومن الجبال جدد بيض وحمر مختلف ألوانها ، وغرايب سود ، ومن الناس والدواب والأنعام مختلف ألوانه كذلك » .

وأخيراً يعنى القرآن عناية خاصة ، في هذا الجانب التكويني ، بظاهرة الحياة التي حيرت العلماء فيقول : « كيف تكفرون بالله وكنتم أمواتا فأحياكم » ويقول : « أفرايتم ما تمنون ؟ أأنتم تخلقونه أم نحن الخالقون ؟ ... أفرايتم ما تحرثون ؟ أأنتم تزرعونه أم نحن الزارعون ؟ » ويقول : « فانظر إلى آثار رحمة الله كيف يحيي الأرض بعد موتها » .

هذا كله في الشطر الأول من المنهج الطبيعي .

فإذا انتقلت إلى الشطر الثاني منه تجد أمثال قوله تعالى : « ومن آياته يرسم البرق خوفاً وطمعاً » . وقوله : « ويسبح الرعد بحمده ، والملائكة من خيفته ، ويرسل الصواعق فيصيب بها من يشاء » ، ثم لا يكتفى القرآن ها هنا بالتنبيه إلى الحوادث المروعة الواقعة بالفعل ، بل يضيف إليها الإنذار بالأحداث المتوقعة أو المحتملة ، فيقول : « أفأمن أهل القرى أن يأتيهم بأسنا بياتاً وهم نائمون ؟ أو أمن أهل القرى أن يأتيهم بأسنا ضحى وهم يلعبون ؟ » . ويقول : « أفلم يروا إلى ما بين أيديهم وما خلفهم من السماء والأرض : إن نشأ نخسف بهم الأرض أو نسقط عليهم كسفاً من السماء » .

أما المنهج الروحي فنرى عناصره مبثوثة أيضاً في كثير من الآي (فبدأ) استقلال الروح البشرية وانفصاله عن الجسم وعن الروح الحيواني في هذه الحياة ، (ومبدأ) بقاء هذا الروح الإنساني بعد الموت في حالة برزخية بين الدنيا والآخرة ، (ومبدأ) تعلق أرواح الموتى بشؤون أهل الدنيا . . . هذه المبادئ كلها نراها

مقررة في مثل قوله تعالى : « وهو الذي يتوفاكم بالليل ، ويعلم ما جرحتم بالنهار ، ثم يبعثكم فيه ليقضى أجل مسمى » ، وقوله : « الله يتوفى الأنفس حين موتها ؛ والتي لم تمت ، في منامها » . وقوله : « ولا تحسبن الذين قتلوا في سبيل الله أمواتاً بل أحياء عند ربهم يرزقون ؛ فرحين بما آتاهم من فضله ويستبشرون بالذين لم يلحقوا بهم من خلفهم » ، وقوله في شأن أهل الشقاوة وهم في قبورهم : « النار يعرضون عليها غدواً وعشياً » .

ذلك إلى ما يقرره القرآن في غير موضع من وجود أرواح أخرى مستقلة عن العالم الإنساني ، ولكنها تتصل بشؤونهم ، ويسخرها الله في تدبير أحواله ، قارة بالنصر والتأييد ، وتارة بغير ذلك . اقرأ قصة الجن في السورة المسماة بهذا الاسم ، وفي سورة الأنبياء ، وسورة النمل ، وسورة سبأ ... واقرأ أخبار الملائكة في السورة المسماة بهذا الاسم ، وهي سورة فاطر ، أو في السور الأخرى ، مثل سورة آل عمران ، وسورة الأنعام ، وسورة الأنفال ، وغيرها .

وكذلك المذاهب النفسية ترى منهاجها مستعملاً في القرآن حين يشير إلى قصور الإرادات الإنسانية عن بلوغ أهدافها ، وإلى عجز الإنسان أمام المقادير العليا ، وضرورة استسلامه لها ، في قوله تعالى : « أم للإنسان ما تمنى ؟ فله الآخرة والأولى » وقوله : « وربك يخلق ما يشاء ويختار ، ما كان لهم الخيرة » وقوله : « أم لكم كتاب فيه تدرسون إن لكم فيه لما تخيرون ؟ أم لكم أيمان علينا بالغة إلى يوم القيامة إن لكم لما تحكمون ؟ سلهم : أيهم بذلك زعيم » ؟ .

ويزيد القرآن في هذا المعنى عنصراً آخر عظيم الدلالة على الألوهية ، وهو تحول الإرادات الإنسانية عن أهدافها ، حين تنقلب كراهيتها محبة ، وعداوتها ألفة ، واستهجانها استحساناً ، وثورتها سكوناً ، من غير أن يكون للأسباب الطبيعية مدخل معقول في هذا التحول ؛ وفي ذلك يقول الله تعالى : « واذكروا

نعمة الله عليكم إذ كنتم أعداء فألف بين قلوبكم ، ويقول : « لو أنفقت ما في الأرض جميعاً ما ألفت بين قلوبهم ، ولكن الله ألف بينهم » ويقول « فأنزل الله سكينته على رسوله وعلى المؤمنين » . ويجمع ذلك كله قوله سبحانه : « واعلموا أن الله يحول بين المرء وقلبه » .

حق المذهب الأخلاقي نجد له وجوهه في القرآن حيث يقول الله تعالى :
« ونفس وما سواها ، فألهمها فجورها وتقواها » .

بل المذهب الاجتماعي نفسه إذا عدنا إلى أساسه الصحيح ، وهو تقرير مالمبيثة والوراثة من سلطان بليغ على نفوس الأفراد ، وما لها من أثر في تكوين آرائهم وعقائدهم ، يسجله القرآن حقيقة واقعة : « بل نتبع ما ألفينا عليه آباءنا » « إنا وجدنا آباءنا على أمة ، وإنا على آثارهم مقتدون » . . . إلا أن القرآن حين يقرر هذا الأمر الواقع لا يذكره إلا في معرض التقرير والذم ، ناعياً على العامة رضاهم بما فيه من استعباد فكري ، وهبوط عن عرش الكرامة الإنسانية إلى مستوى القطعان من الماشية التي تسير وراء كل ناعق : « أولو كان آباؤهم لا يعقلون شيئاً ولا يهتدون ؟ » ولذلك نراه يهيب بالناس أن يميزوا الخبيث من الطيب ، وأن يلتمسوا مثلهم العليا في أهل الفضائل : « فبشر عباد الذين يستمعون القول فيتبعون أحسنه » ، « أولئك الذين هدى الله فبهم أقتده » . وفي هذا المعنى تقول الحكمة النبوية : « لا تكونوا إمعة : تقولون إن أحسن الناس أحسناً ؛ وإن ظلموا ظلمنا ، ولكن وطنوا أنفسكم إن أحسن الناس أن تحسنوا ، وإن أساءوا فلا تظالموا » (١) .

أما كيف تتحرر العقول من هذا الأسر الاجتماعي القاهر ، فإن القرآن يعلن أنه ليس لذلك إلا وسيلة واحدة ، وهي التفكير الفردي الهادي ، المتحرر من كل القيود إلا قيود البداة والمنطق السليم : « قل إنما أعظكم بواحدة : أن (١) رواه الترمذي في باب الإحسان والعفو ، من أبواب البر والصلة .

تقوموا لله مثني وفرادى ثم تفكروا»^(١) .

وأخيراً نرى للمذهب التعليمي سارياً في القرآن كله ، إلى جانب ما فيه من التوجيه المستمر إلى الاعتبار بتلك الآيات الواضحة ، والدلائل اللامحة ، في الأنفس والآفاق فالقرآن يقرر أن الرحمة الإلهية لم تكتف بدلائل العقل ، حتى أيديتها بشواهد النقل ؛ وأنها قطعت حجة كل غافل ، وكل متواكل ، فأرسلت « رسلاً مبشرين ومنذرين لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل » ، « أن تقولوا إنما كنا عن هذا غافلين ، أو تقولوا إنما أشرك آباؤنا من قبل وكنا ذرية من بعدهم ، أقهركمنا بما فعل المبطلون ؟ » . هكذا يلتقي في محيط القرآن ما رأيناه قد تشعب عند العلماء من مسالك الاعتبار ، ومذاهب البحث والنظر .

ولإنه إن بسع الباحث المنصف ، متى تحقق من هذه الإحاطة العلمية الشاملة ، إلا أن يرى فيها آية جديدة على أن القرآن المجيد ليس صورة لنفسية فرد ، ولا مرآة لعقلية شعب ، ولا سجلاً لتاريخ عصر ؛ وإنما هو كتاب الإنسانية المفتوح ، ومنهالها المورد ، فمهما تتباعد الأقطار والعصور ، ومهما تتعدد الأجناس والألوان واللغات ، ومهما تتفاوت المشارب والنزعات ، سيجد فيه كل طالب للحق سبيلاً ممهداً ، يهديه إلى الله على بصيرة وبينة .

« ولقد يسرنا القرآن للذكر . فهل من مدكر ... ! » .

(١) تأمل جيداً هذه الوصية الحكيمة ، ترفيها وصفاً للداء والدواء جميعاً : فهي قبل كل شيء تقرير ضمني للحقيقة الواقعة ، وهي أن العقل الجمعي يطبع عقول أعضائه بطابعه المشترك ، ويجعلهم يفكرون عند اجتماعهم بأسلوب يخالف لتفكيرهم عند الانفراد ؛ ولذلك تدعو الآية الكريمة كل فرد من الجماعة أن يخلو بنفسه أو برفيق واحد « مثني وفرادى » ليكون في بعض اللحظات بعيداً عن تأثير البيئة وتيارها الجارف ، وإلى جانب هذا الاعتراف بسلطان العقل الجمعي وتفوقه الفعلي في الأفراد ، تشير الآية إلى أن ما تقرره هذه العقلية المشتركة ليس هو دائماً أقرب المقررات إلى الصواب ؛ ولذلك تخول كل فرد حقه في الحرية الفكرية والنقد النزيه لهذه المقررات العامة ، استصلاحاً لما فيها من زيف وانحراف ، واستبقاء لما فيها من خير ورشاد .

وَقَيْمٌ ...

فإتماماً للفائدة — قد ألحقنا هذا البحث القيم الخاص
بموقف الإسلام من الأديان الأخرى — بهذا الكتاب ،
وكان قد أعده للرحوم الدكتور محمد عبد الله دراز لإلقائه
في الندوة العالمية للأديان التي عقدت بـلاهور بباكستان ،
وذلك في جمادى الآخرة سنة ١٣٧٧ هـ — يناير سنة ١٩٥٨ م

موقف الاسلام من الأديان الأخرى وعلاقته بها

إذا أخذنا كلمة « الإسلام » بمعناها القرآني نجد أنها لا تدع مجالاً لهذا السؤال عن العلاقة بين الإسلام وبين سائر الأديان السماوية . فالإسلام في لغة القرآن ليس اسماً لدين خاص ، وإنما هو اسم للدين المشترك الذي هتف به كل الأنبياء وانتسب إليه كل أتباع الأنبياء ، هكذا نرى نوحاً يقول لقومه : (وأمرت أن أكون من المسلمين)^(١) ويعقوب يوصي بنيهِ : (فلا تموتن إلا وأنتم مسلمون)^(٢) وأبناء يعقوب يجيبون أباهم : (نعبد إلهك وإله آبائك إبراهيم وإسماعيل وإسحق إلهاً واحداً ونحن له مسلمون)^(٣) . وموسى يقول لقومه : (يا قوم إن كنتم آمنتم بالله فعليه توكلوا إن كنتم مسلمين)^(٤) . والحواريون يقولون لعيسى : (آمنا بالله واشهد بأنا مسلمون)^(٥) . بل إن فريقاً من أهل الكتاب حين سمعوا القرآن : (قالوا آمنا به إنه الحق من ربنا إنا كنا من قبله مسلمين)^(٦) . وبالجملة نرى اسم الإسلام شعاراً عاماً يدور في القرآن على السنة الأنبياء وأتباعهم منذ أقدم العصور التاريخية إلى عصر النبوة المحمدية ، ثم نرى القرآن يجمع هذه القضايا كلها في قضية واحدة يوجهها إلى قوم محمد ؛ ويبين لهم فيها أنه لم يشرع لهم ديناً جديداً ، وإنما هو دين الأنبياء من قبلهم : (شرع لكم من الدين ما وصى به نوحا والذي أوحينا إليك وما وصينا به إبراهيم وموسى وعيسى أن أقيموا الدين ولا تتفرقوا فيه)^(٧) ، ثم نراه بعد أن يسرد سيرة الأنبياء وأتباعهم ينظمهم في سلك واحد ، ويجعل منهم جميعاً أمة واحدة لها إله واحد كما لها شريعة واحدة : (إن هذه أمتكم أمة واحدة وأنا ربكم فاعبدون)^(٨) .

ما هذا الدين المشترك الذي اسمه الإسلام ، والذي هو دين كل الأنبياء

(١) من الآية ٧٢ من سورة يونس . (٢) من الآية ١٣٢ من سورة البقرة .

(٣) من الآية ١٣٣ من سورة البقرة . (٤) من الآية ٨٤ من سورة يونس .

(٥) من الآية ٥٢ من سورة آل عمران . (٦) من الآية ٥٣ من سورة القصص .

(٧) من الآية ١٣ من سورة الشورى . (٨) من الآية ٢٢ من سورة الأنبياء .

والمرسلين ؟ إن الذى يقرأ القرآن يعرف كنه هذا الدين : إنه هو التوجه إلى الله رب العالمين فى خضوع خالص لا يشوبه شرك ، وفى إيمان واثق مطمئن بكل ما جاء من عنده على أى لسان وفى أى زمان أو مكان ، دون تمرد على حكمه ، ودون تمييز شخصى أو طائفى أو عنصرى بين كتاب وكتاب من كتبه ، أو بين رسول ورسول من رسله . هكذا يقول القرآن : (وما أمروا إلا ليعبدوا الله مخلصين له الدين)^(١) ويقول : (قولوا آمنا بالله وما أنزل إلينا وما أنزل إلى إبراهيم وإسماعيل وإسحاق ويعقوب والأسباط وما أوتي موسى وعيسى وما أوتي النبيون من ربهم لا نفرق بين أحد منهم ونحن له مسلمون)^(٢) .

نقول - إذاً - إن الإسلام بمعناه القرآنى الذى وصفناه لا يصلح أن يكون محلاً للسؤال عن علاقة بينه وبين سائر الأديان السماوية ، إذ لا يسأل عن العلاقة بين الشيء ونفسه ، فهأنا وحدة لا انقسام فيها ولا اثنيانية .

غير أن كلمة (الإسلام) قد أصبح لها فى عرف الناس مدلول معين ، هو مجموعة الشرائع والتعاليم التى جاء بها محمد ، أو التى استنبطت مما جاء به ، كما أن كلمة اليهودية أو الموسوية تخص شريعة موسى ، وما اشتق منها ، وكلمة النصرانية أو المسيحية تخص شريعة عيسى وما تفرع منها .

فالسؤال الآن إنما هو عن الإسلام بمعناه العرفى الجديد ، أعنى عن العلاقة بين الحمدية وبين الموسوية والمسيحية .

والإجابة عن هذا السؤال ينبغى أن نقسم البحث إلى مرحلتين :
(المرحلة الأولى) فى علاقة الشريعة الحمدية بالشرائع السماوية السابقة وهى فى صورتها الأولى لم تبعد عن منبعها ، ولم يتغير فيها شيء بفعل الزمان ولا بيد الإنسان .

(١) من الآية ٥ من سورة البينة . (٢) من الآية ٣٦ : من سورة البقرة .

(المرحلة الثانية) في علاقته بها بعد أن طال عليها الأمد ، وطراً عليها شيء من التطور .

أما في المرحلة الأولى :

فالقرآن يعلمنا أن كل رسول يرسل ، وكل كتاب ينزل ، قد جاء مصدقاً ومؤكداً لما قبله ؛ فالإنجيل مصدق ومؤيد للتوراة ، والقرآن مصدق ومؤيد للإنجيل والتوراة ولكل ما بين يديه من الكتب^(١) وقد أخذ الله الميثاق على كل نبي إذا جاءه رسول مصدق لما معه أن يؤمن به وينصره^(٢) .

غير أن هاهنا سؤالان يحق للسائل أن يسأله :

أليست قضية هذا التصادق الكلى بين الكتب السماوية أن تكون الكتب المتأخرة إنما هي تجديد للمتقدمة وتذكير بها ، فلا تبدل فيها معنى ، ولا تغير حكماً ، وإلا كيف يقال إنها تصدق إلخ بينما هي تبدل وتعدل ، وإذا كان من قضية التصادق الكلى بين الكتب ألا يغير المتأخر منها شيئاً من المتقدم ، فهل الواقع هو ذلك ؟

الجواب : ليس الواقع ذلك ، فقد جاء الإنجيل بتعديل بعض أحكام التوراة إذ أعلن عيسى أنه جاء ليحل لبني إسرائيل بعض الذى حرم عليهم^(٣) وكذلك جاء القرآن بتعديل بعض أحكام الإنجيل والتوراة إذ أعلن أن محمداً جاء ليحل للناس كل الطيبات ، ويحرم عليهم كل الخبائث ؛ ويضع عنهم إصرهم والأغلال التى كانت عليهم^(٤) .

ولكن يجب أن يفهم أن هذا وذاك لم يكن من التأخر نقضاً للمتقدم ،

(١) الآيات ٤٦ ، ٤٧ ، ٤٨ من سورة المائدة .

(٢) الآية ٨١ من سورة آل عمران . (٣) الآية ٥٠ من سورة آل عمران .

(٤) الآية ١٥٧ من سورة الاعراف .

ولا إنكاراً لحكمة أحكامه في إبانها ، وإنما كان وقوفاً بها عند وقتها المناسب ، وأجلها المقدر . . . مثل ذلك مثل ثلاثة من الأطباء جاء أحدهم إلى الطفل في الطور الأول من حياته فقرر قصر غذائه على اللبن ، وجاء الثانى إلى الطفل في مرحلته التالية فقرر له طعاماً ليناً وطعاماً نشويماً خفيفاً ، وجاء الثالث في المرحلة التى بعدها ، فأذن له بغذاء قوى كامل .

لا ريب أن هاهنا اعترافاً ضمنياً من كل واحد منهم بأن صاحبه كان موقفاً كل التوفيق في علاج الحال التى عرضت عليه . . . نعم إن هناك قواعد صحية عامة في النظافة والتهوية والتدفئة ، ونحوها لا تختلف باختلاف الأسنان ، فهذه لا تعدل فيها ولا تبدل ، ولا يختلف فيها طب الأطفال والناشئين عن طب الكهول الناضجين .

هكذا الشرائع السماوية كلها صدق وعدل في جملتها وتفصيلها ، وكما يصدق بعضها بعضاً من ألفها إلى يائها ، ولكن هذا التصديق على ضربين : تصديق القديم مع الإذن ببقائه واستمراره ، وتصديق له مع إبقائه في حدود ظروفه الماضية ، ذلك أن الشرائع السماوية تحتوى على نوعين من التشريعات : (تشريعات خالدة) لا تبدل بتبدل الأوصع والأوضاع (كالوصايا التسع)^(١) ونحوها ؛ فإذا فرض أن أهل شريعة سابقة تناسوا هذا الضرب من التشريع جاءت الشريعة اللاحقة بمثله أى أعادت مضمونه تذكيراً ، وتأكيذاً له . (وتشريعات موقوتة) بأجال طويلة أو قصيرة فهذه تنتهى بانتهاء وقتها وتبجىء الشريعة التالية بما هو أوفق بالأوضاع الناشئة الطارئة . . . وهذا والله أعلم هو تأويل قوله تعالى (ما ننسخ من آية أو ننسها نأت بخير منها أو مثلها)^(٢) .

ولولا اشتغال الشريعة السماوية على هذين النوعين ما اجتمع فيها العنصران

(١) نقول الوصايا التسع إلى آخره . (٢) من الآية ١٠٦ من سورة البقرة .

الضروريان لسعادة المجتمع البشرى : عنصر الاستمرار الذى يربط حاضر البشرية بماضيها وعنصر الإنشاء والتجديد ، الذى يعد الحاضر للتطور والرقى اتجاهاً إلى مستقبل أفضل وأكمل .

وبحسب إذا نظرنا نظرة فاحصة إلى سير التشريع السماوى من خلال الشرائع الثلاث نجد فيها هذين العنصرين واضحين كل الوضوح ، إذ نجد كل شريعة جديدة تحافظ على الأسس الثابتة التى أرستها الشريعة السابقة ، ثم تزيد عليها ما يشاء الله زيادته .

نرى شريعة التوراة مثلاً قد عنيت بوضع المبادئ الأولية لقانون السلوك « لا تقتل » و « لا تسرق » . . . إلخ ونرى الطابع البارز فيها هو طابع تحديد الحقوق وطلب العدل والمساواة بينها . . . ثم نرى شريعة الإنجيل تجبىء بعدها فتقرر هذه المبادئ الأخلاقية وتؤكددها ، ثم تترقى فتزيد عليها آداباً مكملة : « لا تراءى الناس بفعل الخير ، أحسن إلى من أساء إليك » ؛ ونرى الطابع البارز فيها التسامح والرحمة والإيثار والإحسان . . . وأخيراً تجبىء شريعة القرآن فنراها تقر المبدأين كليهما فى نسق واحد : (إن الله يأمر بالعدل والإحسان)^(١) ، مقدرة لكل منهما درجته فى ميزان القيم الأدبية مميزة بين المفضول منهما والفاضل : (وجزاء سيئة سيئة مثلها فمن عفا وأصلح فأجره على الله)^(٢) ، (وإن عاقبتم فعاقبوا بمثل ما عوقبتم به ولئن صبرتم لهو خير للصابرين)^(٣) ، ثم نراها وقد أضافت إليهما فصولاً جديدة صاغت فيها قانون آداب اللياقة ، رسمت بها مناهج السلوك الكريم فى المجتمعات الرفيعة فى التحية والاستئذان ، والمجالسة والمخاطبة إلى غير ذلك . . . كما نراه فى سورة النور والحجرات والمجادلة .

(١) من الآية ٩٠ من سورة النحل . (٢) من الآية ٤٠ من سورة الشورى .

(٣) من الآية ١٢٦ من سورة النحل .

هذا مثال من أمثلة الجمع في سير التشريعات السماوية بين عنصر المحافظة على القديم الصالح ، وعنصر الأخذ بالجديد الأصالح ، والأمثلة كثيرة لا يتسع لها نطاق هذا البحث .

هكذا كانت الشرائع السماوية خطوات متصاعدة ولبنات متراكمة في بنيان الدين والأخلاق وسياسة المجتمع ، وكانت مهمة اللبنة الأخيرة منها أنها أكملت البنيان وملأت ما بقي فيه من فراغ ، وأنها في الوقت نفسه كانت بمثابة حجر الزاوية الذي يمسك أركان البناء . وصدق الله حين وصف خاتم أنبيائه بأنه (جاء بالحق وصدق المرسلين)^(١) ، وحين وصف اليوم الأخير من أيامه بأنه كان إتماماً للنعمة وإكمالاً للدين : (اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتي)^(٢) وصدق رسول الله صلى الله عليه وسلم حين صور الرسالات السماوية في جملتها أحسن تصوير : « مثلى ومثل الأنبياء من قبلى كمثل رجل بنى بيتاً فأحسنه وجهه إلا موضع لبنة فجعل الناس يطوفون به ويعجبون له ويقولون : هلا وضعت هذه اللبنة ، فأنا اللبنة ، وأنا خاتم النبيين » [البخارى ، كتاب المناقب ، باب خاتم النبيين] .

إنها إذا سياسة حكيمة رسمتها يد العناية الإلهية ، لتربية البشرية تربية تدريجية لا طفرة فيها ولا ثغرة ، ولا توقف فيها ولا رجعة ، ولا تناقض ولا تعارض ، بل تضافر وتعانق ، وثبات واستقرار ، ثم نمو واكتمال وازدهار .

وننتقل الآن إلى المرحلة الثانية :

(المرحلة الثانية) في بحث العلاقة بين الشريعة المحمدية والشرائع السماوية بعد أن طال الأمد على هذه الشرائع ، فناها شيء من التطور والتحرر .

رأينا في المرحلة السابقة كيف كان القرآن يعلن عن نفسه دائماً أنه جاء (مصدقاً لما بين يديه من الكتب) . ونرى الآن أن القرآن أضاف إلى هذه الصفة صفة

(١) من الآية ٣٧ من سورة الصافات . (٢) من الآية ٣ من سورة المائدة .

أخرى ، إذ أعلن أنه جاء أيضاً (مهيمناً) على تلك الكتب^(١) أى حارساً أميناً عليها . . . ومن قضية الحراسة الأمانة على تلك الكتب ألا يكتفى الحارس بتأييد ما خلده التاريخ فيها من حق وخير ، بل عليه فوق ذلك أن يحميها من الدخيل الذى عساه أن يضاف إليها بغير حق ، وأن يبرز ما تمس إليه الحاجة من الحقائق التى عساه أن تكون قد أخفيت منها .

وهكذا كان من مهمة القرآن أن ينفي عنها الزوائد ، وأن يتحدى من يدعى وجودها فى تلك الكتب (قل فأتوا بالتوراة فاتلوها إن كنتم صادقين)^(٢) كما كان من مهمته أن يبين ما ينبغى تبينه مما كتبه منها (يا أهل الكتاب قد جاءكم رسولنا يبين لكم كثيراً مما كنتم تخفون من الكتاب)^(٣) .

وجملة القول أن علاقة الإسلام بالديانات السماوية فى صورتها الأولى هى علاقة تصديق وتأيد كلى ، وأن علاقته بها فى صورتها المنظورة علاقة تصديق لما بقى من أجزائها الأصلية ، وتصحيح لما طرأ عليه من البدع والإضافات الغريبة عنها .

هذا الطابع الذى تندسم به العقيدة الإسلامية ، وهو طابع الإنصاف والتبصير الذى يتقاضى كل مسلم ألا يقبل جزافاً ، ولا ينكر جزافاً ، وأن يصدر دائماً عن بصيرة وبيئة فى قبوله ورده ، ليس خاصاً بموقفها من الديانات السماوية ، بل هو شأنها أمام كل رأى وعقيدة ، وكل شريعة وملة ، حتى الديانات الوثنية نرى القرآن يحللها ويفصلها ، فيستبقى ما فيها من عناصر الخير والحق والسنة الصالحة ، وينجى ما فيها من عناصر الباطل والشر والبدعة .

(أما بعد) فهذا هو موقف الإسلام من الديانات الأخرى من الوجهة النظرية ، وقد بقى أن نبحث عن موقفه من الوجهة العملية .

هل يقف منها موقف السكوت عليها والإغضاء عنها اكتفاء بالأمر الواقع ؟ أم هل يقف موقف المحارب المقاتل الذى لا يهدأ له بال حتى يطهر الأرض منها ومن أهلها ؟

(١) انظر الآية ٤٨ من سورة المائدة . (٢) من الآية ٩٣ من سورة آل عمران

(٣) من الآية ١٥ من سورة المائدة .

قليل من الكتّاب الغربيين يجيبنا بالشق الأول ، حتى قال قائل منهم (جوتييه في كتاب أخلاق المساهين وعوائدهم) : إن المسلم أناني ، وإن الإسلام يشجعه على هذه الأنانية . فالمسلم لا يعنيه ضل غيره أم اهتدى ، سعد أم شقى ، ذهب إلى الجنة أم إلى السعير .

وأكثر الكتّاب يجيبون بالشق الثاني ، فالإسلام في نظر هؤلاء يريد أن يفرض نفسه على الناس بحمد السيف ، والقرآن في نظرهم يأمر المسلم بأن يضرب عنق الكافر أينما لقيه . .

الواقع أن كلا الفريقين لم يصب كبد الحقيقة في تصويره لموقف الإسلام . ليس الإسلام فاتراً ولا منطوياً على نفسه كما زعم الأقلون بالدعوة إلى الحق والخير ركن أصيل من أركان الإسلام ، والنشاط في هذه الدعوة فريضة مستمرة في كل زمان ومكان ؛ يأمر الله نبيه بتبليغ كلامه ، وبأن يبذل جهده في هذا التبليغ (وجاهدكم به جهاداً كبيراً)^(١) والقرآن يحرض المؤمنين على هذه الدعوة (ومن أحسن قولاً ممن دعا إلى الله)^(٢) بل يجعل الفلاح والنجاح وقفاً على هؤلاء الدعاة (ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر وأولئك هم المفلحون)^(٣) ، (إن الإنسان لفي خسر ، إلا الذين آمنوا وعملوا الصالحات وتواصوا بالحق وتواصوا بالصبر)^(٤) .

ولكن الإسلام في الوقت نفسه ليس كما يزعم الأكثرون ، عنيفاً ولا متعطشاً للدماء ، وليس من أهدافه أن يفرض نفسه على الناس فرضاً حتى يكون هو الديانة العالمية الوحيدة ، فنبى الإسلام هو أول من يعرف أن كل محاولة لفرض ديانة عالمية وحيدة هي محاولة فاشلة ، بل هي مقاومة لسنة الوجود ، ومعاودة لإرادة رب الوجود (ولو شاء ربك لجعل الناس أمة واحدة ولا يزالون مختلفين)^(٥) ،

(١) من الآية ٥٢ من سورة الفرقان . (٢) من الآية ٣٣ من سورة فصلت .

(٣) من الآية ١٠٤ من سورة آل عمران . (٤) الآيتان ٣٠٢ من سورة العصر .

(٥) الآية ١١٨ من سورة هود .

(وما أکثر الناس ولو حرصت بمؤمنين) ^(١) ، (ولو شاء ربک لآمن من فی الأرض کلهم جمیعاً ، أفأنت تکره الناس حتی یكونوا مؤمنين) ^(٢) ، (إنک لا تهدی من أحببت ولكن الله یهدی من یشاء) ^(٣) .

ومن هنا نشأت القاعدة الإسلامية المحکمة المبرمة فی القرآن قاعدة حرية العقيدة (لا إکراه فی الدین) ^(٤) ، ومن هنا رسم القرآن أسلوب الدعوة ومنهاجها فجعلها دعوة بالحجة والنصيحة فی رفق ولین (ادع إلى سبیل ربک بالحکمة والموعظة الحسنة) ^(٥) .

على أن الإسلام - لا یکتفی منا بهذا الموقف السلمی السابی ، وهو عدم إکراه الناس على الدخول فیہ ، بل یقتدم بنا إلى الإمام فی رسم لنا خطوات إيجابية نکرّم بها الإنسانية فی شخص غیر المسلمین .

هل ترى أسمى وأنبى من ذاك الوصية الذهبية التي یوصینا بها القرآن فی معاملة الوثنية التي هی أبعد الديانات عن الإسلام ، فضلا عن الديانات التي تربطنا بها أواصر الوحي السبائی ؟ اقرأ فی سورة التوبة (وإن أحد من المشرکین استجارک فأجره حتی یسمع کلام الله ثم أبلغه مأمنه) ^(٦) . . فأنت تراه لا یکتفی منا بأن یجیر هؤلاء المشرکین وتؤویهم ونکفل لهم الأمن فی جوارنا فحسب ، ولا یکتفی منا بأن نرشدهم إلى الحق ونهیدهم طریق الخیر وكفی ، بل یأمرنا بأن نکفل لهم كذلك الحماية والرعاية فی انتقامهم حتی یصلوا إلى المسکان الذی یأمنون فیہ کل غائلة . ثم هل ترى أعدل وأرحم ، وأحرص على وحدة الأمة وتماسکها من تلك القاعدة الإسلامية ، التي لا تکتفی بأن تکفل لغير المسلمین فی بلاد الإسلام حرية عقائدهم وعوائلدهم ، وحماية أشخاصهم وأموالهم وأعراضهم ، بل تمنحهم من الحرية

(١) الآية ١٠٣ من سورة یوسف . (٢) من الآية ٩٩ من سورة یونس .

(٣) من الآية ٥٦ من سورة القصص . (٤) من الآية ٢٥٦ من سورة البقرة

(٥) من الآية ١٢٥ من سورة النحل (٦) من الآية ٦ من سورة التوبة .

والحماية ، ومن العدل والرحمة قدر ما تمنحه للمسلمين من حقوق العامة « لهم ما لنا وعليهم ما علينا » .

ثم هل ترى أوسع أفقاً ، وأرحب صدرأ ، وأسبق إلى الكرم ، وأقرب إلى تحقيق السلام الدولى والتعايش السلمى بين الأمم ، من تلك الدعوة القرآنية التى لا تكتفى فى تحديد العلاقة بين الأمم الإسلامية وبين الأمم التى لا تدين بدينها ، ولا تتحاكم إلى قوانينها - لا تكتفى فى تحديد هذه العلاقة بأن تجعلها مبادلة سلم بسلم (وإن جنحوا للسلم فاجنح لها)^(١) ، (فإن اعتزلوكم فم يقاتلوكم وألقوا إليكم السلم فما جعل الله لكم عليهم سبيلاً)^(٢) بل تندب المسلمين أن يكون موقفهم من غير المسلمين موقف رحمة وبر ، وعدل وقسط (لا ينهاكم الله عن الذين لم يقاتلوكم فى الدين ولم يخرجوكم من دياركم أن تبروهم وتقسطوا إليهم إن الله يحب المقسطين)^(٣) .

ليس هذا هو كل شيء فى تحديد الموقف الإنسانى النبيل الذى يقفه الإسلام عملياً من غير أتباعه . . ولضيق المقام نكتفى بكلمة واحدة :

إن الإسلام لا يكف لحظة واحدة عن مديده لمصافحة أتباع كل ملة ونحلة فى سبيل التعاون على إقامة العدل ، ونشر الأمن وصيانة الدماء أن تسفك ، وحماية الحرمات أن تنتهك ، ولو على شروط يبدو فيها بعض الإجحاف . . . ناهيك بالمثل الرائع الذى ضربه لنا رسول الله صلى الله عليه وسلم فى هذا المعنى حين قال فى الحديثية : « والله لا تدعونى قريش إلى خطة توصل فيها الأرحام وتعظم فيها الحرمات إلا أعطيتهم إياها » .

هذا هو مبدأ التعاون العالمى على السلام . . . يقرره نبي الإسلام . . . ورسول السلام .

(١) من الآية ٦١ من سورة الأنفال . (٢) من الآية ٩٠ من سورة النساء .

(٣) الآية ٨ من سورة المحتحنة .

للمراجعة

- ١ -

في المكتبة العربية

المعاجم اللغوية :

القاموس المحيط ، ولسان العرب ، والمصباح ، وغيرها .

الفهارس :

الفهرس لابن النديم .

كشف الظنون لحاجي خليفة .

الموسوعات :

دائرة المعارف العربية لابستاني .

دائرة معارف القرن العشرين لمحمد فريد وجدي بك .

المؤلفات الخاصة :

ابن رشد : فصل المقال ، فيما بين الشريعة والحكمة من الاتصال

(طبع بالجزائر سنة ١٩٤٢ مع ترجمته الفرنسية لجوتييه)

للمغفور له الأستاذ الأ كبير
مصطفى عبد الرازق { الدين والوحى والإسلام (مطبعة عيسى الحلبي)

» » » : تمهيد لدراسة تاريخ الفلسفة الإسلامية

(مطبعة عيسى الحلبي)

(لجنة التأليف ١٩٤٨)

المشير أحمد عزب باشا : الدين والعلم

الدكتور حب الله : الحياة الوجدانية والعقيدة الدينية (مطبعة عيسى الحلبي)

(١٣ - الدين)

- الأستاذ عباس العقاد : (الله) كتاب في نشأة العقيدة الإلهية
(دار المعارف ١٩٤٧)
- عبد الرحمن عزام باشا : الرسالة الخالدة
على يدوى بك : تاريخ القانون
الأستاذ على النشار : نشأة الدين
(دار نشر الثقافة بالإسكندرية ١٩٤٩)
- وليم جيمس : إرادة الاعتقاد ، ترجمة الدكتور حب الله
(مطبعة عيسى الحلبي)

— ٢ —

في المكتبة الأوروبية

- ARISTOTE : Ethique à Nicomaque (Paris, Garnier).
» Métaphysique (Paris, Belles Lettres) .
- BASTIDE, (Roger) : Eléments de Sociologie religieuse (Paris, Colin, 1947) .
- B. St-HILAIRE : Devoirs Mutuels de la Philosophie et de la Religion, dans Mahomet et le Koran (Paris, Didier, 1865) .
- BERGSON : Les Deux Sources de la Morale et de la religion, (Paris, Alcan, 1932) .
- BOUTROUX, (Emile) : Morale et religion (Paris, Flammarion, 1925) .
- BOUTROUX, (Emile) : Science et religion (Paris, Flammarion, 1947) .
- BURNOUF, (Emile) : Science des religions (Paris, 1880).
- CHACHOIN : Evolution des Idées religieuses et des religions (Paris, 1913).
- CHATEL (Abbé) : Code de l' Humanité (Paris, 1888).
- COMTE, (Auguste) : Cours de Philosophie Positive.
- DESCARTES: Méditations.
- DURKHEIM : Frome Elémentaires de la Vie religieuse «Parie, Alcan, 1937).
- DURKHEIM : Les Régles de la Méthode Sociologique (Paris, Alean, 1927).
- FRANCK : Dictionnaire des Sciences Philosophiques (Paris, Hachette, 1885).
- GOULD, (J.J.): Philosophie de la religion (Paris, Alcan, 1911).
- GUYAU : Irreligion de l'Avenir (Paris, 1880).

- HAUSER : Evolution Intellectuelle. et religieuse de l'Humanité (Paris, Alcan, 1920).
- HDEFFDING, (Harald): Philosophie de la religion (Paris, Alcan, 1909).
- HUBERT : Introduction à la traduction française du Manuel d'Histoire des Religions, par Chantepie de la Saussaye (Paris, Colin, 1904).
- JEVONS: An Introduction to the History of religion (Londres, 1896) .
- KANT: La Religion dans les Limites de la raison (Koenigsberg, 1794) .
- KANT: Critique de la raison Pratique (Paris, Presses Univ : 1943) .
- LALANDE : Vocabulaire Technique et Critique de la Philosophie (Paris, Alcan, 1928).
- LONGUET : L'Origine Commune des religions (Paris, Alcan, 1921) .
- MAYER, (Michel) : Instructions Morales et religieuses. (Paris, 1885) .
- MULLER. (Max) : Origine et Développement de la religion (Londres, 1873) .
- PERISSE, (Sylvain) : Sciences et religions (Paris, 1908) .
- PINARD DE LA BOULLAYE : Etude Comparée des religions (Paris. Beauchesne, 1929).
- PLATON : Les Lois (Paris, Belles Lettres)
- REINACH, (Salomon) : Orphens (Paris, 1909).
- REAILLE: Prolégomènes à l'Histoire des religions (Paris. 1878).
- SABATIER, (Auguste) : Esquisse d'une Philosophie de la religion (Paris, Fischbacher, 1897).
- SAURAT. (Denis) : Histoire des religions (Paris, Denoël, 1933).
- SCHLEIERMACHER : Discours sur la religion (Berlin, 1799).
- SCHMIDT: Origine et Evolution de la religion (Paris, Grasset, 1931) .
- SPENCER. « Herbert » : Premiers Principes « Londres, 1863 » .
» » Principes de Sociologie (Londres, 1879).
- TYLOR : Civilisation Primitive « Londres, 1871 » .
- VAN DER LEEUW: La religion dans son Essence et ses Manifestations « Paris, Payot, 1948 » .

فهرس تحليلى للباحث

المقدمة ١ — ١٩

عرض سريع لتاريخ علم الأديان

العصر الفرعونى ١ — العصر الإغريقى ٣ — العصر الرومانى ٩ — العصر
المسيحى ١١ — العصر الإسلامى ١٢ — العصور الحديثة ١٥

البحث الأول

فى تحديد معنى الدين ٢٣ — ٥١

المعنى اللغوى :

معاجمنا العربية : قلة غناها وسوء تأليفها ٢٣ — محاولة رد أشتات المعانى إلى
معنى واحد ٢٥

المعنى العلمى :

نماذج من التعريفات ٢٦ — تصنيف التعاريف ونقدها ٣٢

تحليل الفكرة الدينية فى نظر المنبع :

من الوجهتين : الموضوعية والنفسية :

العناصر الموضوعية :

الإله ذات ، لا فكرة تجريدية ٣٦ — الإله ليس مادة ٢٧ — الإله ذو تصرف
اختيارى ٢٧ — الإله يهيمن على شؤون الإنسان ٣٧ — الوثنيات لا تعبد المادة فى
الحقيقة ٣٨ — قصة مجود الزنوج ٣٨ (حاشية) تمييز النظرة الدينية عن النظرتين
النفسية والطبيعية ٤٠ — تعريف القانون العلمى ٤١ (حاشية) — تمييز النظرة
الدينية عن النظرة الفلسفية ٤١ — الفرق بين الدين وبين السحر بأنواعه ٤٢ —
تصوير الأهداف الثلاثة ٤٣

العناصر النفسية :

الفرق بين الخضوع الدينى والخضوع الطبيعى ٤٤ — هل تسمى ظاهرة الموت ٥٩ (حاشية) — الإيمان جماع أمل وحذر ٤٧ — الإلحاد أمن غافل ، أو يأس قاتل ٤٧ — الأديان تمهد لتقدم العلوم ٤٨ — العلوم الطبيعية جبرية ٤٨ — لا جديد فى الكون إلا بفعل إرادة عاقلة ٤٨ — العلوم الواقعية تفحص الآلة ولا تفكر فى مخترع الآلة ٤٨ — إغفال هذا التفكير هبوط إلى مستوى الحيوانية ٤٨

ضم العناصر المستخرجة من هذا التحليل ٤٩ — المآخذ على تعريف المدرسة الاجتماعية ٥٠

البحث الثانى

فى علاقة الدين بأنواع الثقافة والتهديب ٥٥ — ٧٨

الدين والأخلاق :

علاقة الدين بالأخلاق من الوجهة النظرية ٥٥ — علاقة الدين بالأخلاق من الوجهة التاريخية ٥٦ — معنى الدين والخلق فى المحدثات العصرية ٥٧

الدين والفلسفة :

وحدة الموضوع فيهما ٥٩ — الأصول العامة التى تنفصل فيها الفلسفات المادية وبعض الفلسفات الروحية عن الأديان ٦٠ — الفلسفات الروحية التى تتفق مع الأديان فى الأصول العامة تختلف عنها من بعض الوجوه : (١) رأى الفارابى فى كنه هذا الاختلاف ، ونقضه ٦٢ — [٢] رأى ابن سينا ، ونقده ٦٤ — [٣] آراء علماء الغرب ٦٤ — مناقشة هذه الآراء ٦٦ [٤] رأينا فى حقيقة الفرق بين الدين والفلسفة ٦٨

المبين وسائر العلوم :

مراتب العلوم من حيث غاياتها المباشرة ٧٤ — مراتب العلوم من حيث مقومات موضوعاتها ٧٥ — لا اشتراك بين الدين والعلوم في موضوع ما ٧٦ — خدمة العلوم للأديان من وجهين ٧٧ — لا يمكن عقلا أن يوجد تعارض بين الأديان والعلوم نفسها ٧٧ — تفسير المصادمات التي وقعت بين حملة الأديان وحملة العلوم ٧٧

البحث الثالث

في نزعة الدين ، ومدى أصالتها في الفطرة ٨١ — ١٠٥

مدى أقدمية البيانات في الزيجود :

نظرية أدباء القرن الثامن عشر والسوفسطائية ٨١ — انهيار هذه النظرية في العصر نفسه ٨٣ — لم توجد أمة بغير دين : شهادات العلماء ٨٤ .

مصدر البيانات أمام تقدم العلوم :

نظرية القرن التاسع عشر : أوجيست كونت والأدوار الثلاثة ٨٥ — مناقشة هذه النظرية ٨٦ — التدين نزعة خالدة : شهادات العلماء ٨٩ — التحليل العلمي ينتهي إلى الإيمان بالغيب في العالمين الأكبر والأصغر ٩٠ — العبرة العلمية في التعبير القرآني عن بدء الخلق ٩١ (حاشية) — التحليل العلمي ينتصر لقضية الغيب في طرفي الأسباب والغايات ٩٤ — الاعترافات العملية ٩٦ .

يتابع النزعة الدينية في النفس البشرية :

نزعة الدين امتداد لقوى النفس الثلاث : (قوة الفكر) في التطالع إلى الأسباب الأولى والغايات البعيدة ٩٧ — (بقوة الوجدان) في إشباع العواطف النبيلة ٩٩ — (وقوة الإرادة) بتكوين البواعث والدوافع القوية ١٠٠ .

وظيفة الأديان في المجتمع :

التدين أقوى كفالة لاحترام القانون ١٠١ — الإنسان أسير فكرة وعقيدة ، لا
كما يزعم كارل ماركس ١٠١ — ليس في العلوم والثقافات وحدها ضمان للسلام: العلم
سلاح ذو حدين ١٠٢ — حاجة المجتمع إلى الدين والأخلاق : شهادات العلماء والماسة
والقواد ١٠٣ — الرباط الروحي وتماسك المجتمع ١٠٤ .

البحث الرابع

في نشأة العقيدة الإلهية ١٠٩ — ١٨٢

دعائمها في العقل الغربي :

قانونا السببية والغائية ١٠٩

عواملها في الوعي المنبسط والشعور المتوقد :

ما الأسباب المباشرة التي أيقظتها في النفوس ؟ ١١١ .

الوضع التاريخي للمذاهب :

خطأ هذا الوضع في وسائله وفي غايته ١١٣ — نقد المذهب التطوري بوجه خاص
١١٥ — التطور بين الأديان السماوية ١١٧ (حاشية) .

الوضع التعليمي للمذاهب ، واختلاف المذاهب فيه :

المذاهب السكونية أو الطبيعية ١١٩ — الاعتراضات عليها والإجابة عنها
١٢٤ — المذاهب الروحية ، المشهورة باسم الحيوية ١٣٣ — المذاهب النفسية : (١)
نظرية ساباتيه ١٤٢ - (٢) نظرية برجسون ، ونقدها ١٤٦ - (٣) نظرية ديكرت
١٥٠ — المذهب الأخلاقي ونقده ١٤٠ — المذهب الاجتماعي ، ومناقشته ١٥٨ —
المذهب التعليمي أو مذهب الوحي ١٧٢ .

نظرة جامعة ١٧٣

موقف الإسلام من الأديان الأخرى وعلاقته بها ١٨٣

المراجع

المراجع العربية ١٩٣

المراجع الأوروبية ١٩٤ ، ١٩٥

الفهرس ١٩٦





البن ٤٠ ط



Bibliotheca Alexandrina



0598476